FILOSOFÍA

¿QUÉ ES LA FILOSOFÍA ANTIGUA?

PIERRE HADOT



Traducción de
Eliane Cazenave Tapie Isoard

Revisión técnica de
María Isabel Santa Cruz de Prunes

PIERRE HADOT

¿QUÉ ES LA FILOSOFÍA ANTIGUA?





FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
MÉXICO

Primera edición en francés, 1995
Primera edición en español, 1998

Título original:
Qu'est-ce que la philosophie antique?

ISBN 2-07-032760-4

ISBN 968-16-5358-0

Impreso en México

En memoria de A.-J. VOELKE

Al final de la obra, el lector encontrará:

1) una bibliografía relacionada con las referencias a los autores antiguos indicadas en las notas;

2) una elección voluntariamente limitada de estudios que pueden complementar, en ciertos aspectos de la filosofía antigua, las indicaciones bibliográficas señaladas en las notas;

3) una cronología que permite situar a los filósofos antiguos citados en este libro unos respecto a otros.

Llegará el tiempo en que preferiremos, para perfeccionarnos en la moral y en la razón, recurrir a las *Memorables* de Jenofonte más que a la Biblia, y en el que nos serviremos de Montaigne y de Horacio como guías en la senda que conduce a la comprensión del sabio, y del mediador más simple y más imperecedero de todos, Sócrates.

NIETZSCHE[1]

Los antiguos filósofos griegos, como Epicuro, Zenón, Sócrates, etc., se mantuvieron más fieles a la verdadera Idea del filósofo que lo que se ha hecho en los tiempos modernos.

—¿Cuándo vas por fin a empezar a vivir virtuosamente? —decía Platón a un anciano que le contaba que escuchaba lecciones acerca de la virtud—. No se trata de especular constantemente, sino que hay que pensar asimismo de una buena vez en la aplicación. Pero hoy día se considera soñador al que vive de una manera conforme a lo que enseña.

KANT

El deseo es lo que engendra al pensamiento.

PLOTINO

¿Qué lugar tendrá el filósofo en la ciudad? Será el de un escultor de hombres.

SIMPLICIO

Los resultados de todas las escuelas y de todas sus experiencias nos corresponden como legítima propiedad. No tendremos escrúpulos en adoptar una fórmula estoica so pretexto de que con anterioridad sacamos provecho de fórmulas epicúreas.

NIETZSCHE

Es más importante desear hacer el bien que conocer la verdad.

PETRARCA

[1] Para las fuentes, véase la "Bibliografía", p. 307.

Considero que nadie prestó peor servicio al género humano que aquellos que enseñaron la filosofía como un oficio mercenario. SÉNECA

No nos imaginamos a Platón y a Aristóteles más que con grandes togas de sabihondos. Eran gente honrada y, a semejanza de los demás, reían con sus amigos; y, cuando se divirtieron haciendo sus *Leyes* y su *Política,* las hicieron como quien juega; era la parte menos filosófica y menos seria de su vida; la más filosófica era vivir simple y tranquilamente. PASCAL

Si las teorías filosóficas te seducen, siéntate y dales vueltas en ti mismo. Pero jamás te llames filósofo y no toleres que otro te dé ese nombre.
EPICTETO

En nuestros días hay profesores de filosofía, pero no filósofos. THOREAU

Sin virtud, Dios no es más que una palabra.
PLOTINO

No hice nada este día. —¿Qué?, ¿no vivió usted? Tal es no sólo la más fundamental, sino la más ilustre de sus ocupaciones. MONTAIGNE

PRÓLOGO

Reflexionamos muy pocas veces en lo que es en sí la filosofía.[1] En realidad, es extremadamente difícil definirla. A los estudiantes de filosofía se les hacen conocer sobre todo *las* filosofías. El programa de la oposición para acceder a la docencia les propone con regularidad, por ejemplo, a Platón, Aristóteles, Epicuro, los estoicos, Plotino y, después de las "tinieblas" de la Edad Media, muy a menudo ignoradas en los programas oficiales, Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibniz, Kant, Hegel, Fichte, Schelling, Bergson y algunos contemporáneos. Para el examen, habrá que redactar una disertación que muestre que se conocen bien los problemas planteados por las teorías de tal o cual autor. Otra disertación dará testimonio de la capacidad que se tenga de reflexionar sobre un problema calificado de "filosófico", porque en general fue tratado por los filósofos antiguos o contemporáneos. En sí, no hay nada que censurar. En efecto, por lo visto, sólo estudiando a las filosofías se puede tener una idea de la filosofía. Sin embargo, la historia de la "filosofía" no se confunde con la historia de las filosofías, si por "filosofías" comprendemos los discursos teóricos y los sistemas de los filósofos. Al lado de esta historia, hay lugar en realidad para un estudio de los comportamientos y de la vida filosóficos.

La presente obra desearía precisamente intentar describir los rasgos generales y comunes del fenómeno histórico y espiritual representado por la filosofía antigua. El lector me dirá: ¿por qué limitarse a la filosofía antigua, tan lejana de nos-

[1] Señalemos la obra de G. Deleuze y F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, París, 1991, que dista mucho en su intención y su método de la presente obra, y el librito de A. Philonenko, *Qu'est-ce que la philosophie? Kant et Fichte*, París, 1991, que, de manera muy interesante, plantea a propósito de cartas de Fichte y de Kant el problema de la esencia de la filosofía. Encontraremos en la *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, t. 7 (P-Q), Basilea, 1989, col. 572-927, un notable conjunto de estudios sobre la definición de la filosofía desde la Antigüedad hasta nuestros días.

otros? Yo tendría varias respuestas que darle. Ante todo, es un campo en el que espero haber adquirido cierta competencia. En segundo lugar, como lo decía Aristóteles, para comprender las cosas hay que verlas desarrollarse,[2] hay que tomarlas desde su nacimiento. Si hoy hablamos de "filosofía", es porque los griegos inventaron la palabra *philosophia*, que quiere decir "amor a la sabiduría", y porque la tradición de la *philosophia* griega se transmitió a la Edad Media, luego a los Tiempos Modernos. Se trata, pues, de recobrar el fenómeno en su origen tomando conciencia del hecho de que la filosofía es un fenómeno histórico que se inició en el tiempo y evolucionó hasta nuestros días.

Tengo la intención de mostrar en mi libro la profunda diferencia que existe entre la representación que los antiguos se hacían de la *philosophia* y la que habitualmente nos hacemos en nuestros días de la filosofía, por lo menos la imagen que de ella se da a los estudiantes por las necesidades de la enseñanza universitaria. Tienen la impresión de que todos los filósofos a los que estudian se afanaron por turnos para inventar, cada uno de una manera original, una nueva construcción sistemática y abstracta, destinada a explicar, de una u otra manera, el universo o, por lo menos, si se trata de filósofos contemporáneos, que pretendieron elaborar un nuevo discurso acerca del lenguaje. De estas teorías que podríamos llamar de "filosofía general" se derivan, en casi todos los sistemas, doctrinas o críticas de la moral que en cierto modo sacan las consecuencias, para el hombre y para la sociedad, de los principios generales del sistema e invitan así a hacer cierta elección de vida, a adoptar cierta manera de comportamiento. El problema de saber si esta elección de vida será efectiva es del todo secundario y accesorio. No cabe en la perspectiva del discurso filosófico.

Considero que una representación así es errónea si se aplica a la filosofía de la Antigüedad. Evidentemente, no se trata de negar la extraordinaria capacidad de los filósofos antiguos para desarrollar una reflexión teórica sobre los problemas más sutiles de la teoría del conocimiento o de la lógica o de la

[2] Aristóteles, *Política*, I, 2, 1252 a 24.

física. Mas esta actividad teórica debe ser situada en una perspectiva diferente de la que corresponde a la representación común que tenemos de la filosofía. Ante todo, por lo menos desde Sócrates, la opción por un modo de vida no se localiza al final del proceso de la actividad filosófica, como una especie de apéndice accesorio, sino por el contrario, en su origen, en una compleja interacción entre la reacción crítica a otras actitudes existenciales, la visión global de cierta manera de vivir y de ver el mundo, y la decisión voluntaria misma; y esta opción determina, pues, hasta cierto punto la doctrina misma y el modo de enseñanza de esta doctrina. El discurso filosófico se origina por tanto en una elección de vida y en una opción existencial, y no a la inversa. En segundo lugar, esta decisión y esta elección jamás se hacen en la soledad: nunca hay ni filosofía ni filósofos fuera de un grupo, de una comunidad, en una palabra, de una "escuela" filosófica y, precisamente, esta última corresponde entonces ante todo a la elección de cierta manera de vivir, a cierta elección de vida, a cierta opción existencial, que exige del individuo un cambio total de vida, una conversión de todo el ser y, por último, cierto deseo de ser y de vivir de cierto modo. Esta opción existencial implica a su vez una visión del mundo, y la tarea del discurso filosófico será revelar y justificar racionalmente tanto esta opción existencial como esta representación del mundo. El discurso filosófico teórico nace, pues, de esta inicial opción existencial y conduce de nuevo a ella en la medida en que, por su fuerza lógica y persuasiva, por la acción que pretende ejercer sobre el interlocutor, incita a maestros y discípulos a vivir realmente de conformidad con su elección inicial, o bien es de alguna manera la aplicación de un cierto ideal de vida.

Quiero decir, pues, que el discurso filosófico debe ser comprendido en la perspectiva del modo de vida del que es al mismo tiempo medio y expresión y, en consecuencia, que la filosofía es en efecto, ante todo, una manera de vivir, pero que se vincula estrechamente con el discurso filosófico. Uno de los temas fundamentales de este libro será la distancia que separa a la filosofía de la sabiduría. La primera no es más que un ejercicio preparatorio para la segunda. No se trata de oponer por una parte la filosofía como discurso filosófico teórico y

por la otra la sabiduría como modo de vida silencioso, que se practicaría a partir del momento en que el discurso habría alcanzado su terminación y su perfección; es el esquema que propone E. Weil[3] cuando escribe: "El filósofo no es 'sabio': no tiene (o no es) la sabiduría, habla y aun cuando su discurso no tuviera otro objetivo que suprimirse, esto no quita que hablará hasta el momento en que haya llegado a un resultado y fuera de los instantes perfectos a los que habrá llegado".

Aquí tendríamos una situación análoga a la del *Tractatus logico-philosophicus* de Wittgenstein, en el que el discurso filosófico del *Tractatus* se supera finalmente en una sabiduría silenciosa.[4] En efecto, la filosofía antigua admite, de una u otra manera, desde el *Banquete* de Platón, que el filósofo no es sabio, pero no se considera un simple discurso que se detendría en el momento en que apareciera la sabiduría; es al mismo tiempo e indisolublemente discurso y modo de vida, discurso y modo de vida que tienden hacia la sabiduría sin jamás alcanzarla. Pero también es cierto que el discurso de Platón, de Aristóteles o de Plotino se detiene en el umbral de ciertas experiencias, que, si no son la sabiduría, son una especie de primera impresión de ella.

Tampoco habría que oponer modo de vida y discurso como si correspondieran respectivamente a la práctica y a la teoría. El discurso puede tener un aspecto práctico, en la medida en que tiende a producir un efecto en el auditor o el lector. En cuanto al modo de vida, puede ser no teórico, evidentemente, sino teorético, es decir, contemplativo.

Para ser claro, tengo que precisar que interpreto la palabra "discurso" en el sentido filosófico de "pensamiento discursivo" expresado en el lenguaje escrito u oral y no en el sentido, difundido en nuestros días, de "manera de hablar que revela una actitud" ("discurso racista" por ejemplo). Además, me niego a confundir lenguaje y función cognitiva. Citaré a este propósito las líneas muy aclaradoras de J. Ruffié:[5]

[3] E. Weil, *Logique de la philosophie*, París, 1950, p. 13.

[4] *Cf.* sobre este punto, Gottfried Gabriel, "La logique comme littérature? De la signification de la forme littéraire chez Wittgenstein", *Le Nouveau Commerce*, 82-83, 1992, p. 84.

[5] J. Ruffié, *De la biologie à la culture*, París, 1976, p. 357.

> En realidad, se puede perfectamente pensar y conocer sin lenguaje y quizás, en ciertos aspectos, conocer mejor. El pensamiento se reconoce por la capacidad para definir una conducta razonable, por la facultad de representación mental y de abstracción. El animal (capaz de distinguir la forma triangular, o algunas combinaciones de objetos) piensa, así como el niño pequeño que aún no habla o el sordomudo que no fue educado [...] El estudio clínico demuestra que no existe correlación entre el desarrollo del lenguaje y el de la inteligencia; un deficiente intelectual puede hablar, un afásico ser muy inteligente [...] Y en el hombre normal, a menudo las facultades de elaboración parecen estar más o menos abrumadas por las facultades de expresión. Por lo visto, los grandes descubrimientos se hacen independientemente del lenguaje, a partir de esquemas *(patterns)* elaborados en el cerebro.

Insisto en este punto porque encontraremos a lo largo de este libro situaciones en las cuales se sigue ejerciendo la actividad filosófica, a pesar de que el discurso no pueda expresar esta actividad.

No se trata de oponer y de separar por una parte la filosofía como modo de vida y por la otra un discurso filosófico que sería en cierto modo exterior a la filosofía. Muy por el contrario, se trata de mostrar que el discurso filosófico forma parte del modo de vida. Pero, en cambio, hay que reconocer que la elección de vida del filósofo determina su discurso. Esto equivale a decir que no se pueden considerar los discursos filosóficos como realidades que existirían en sí mismas y por sí mismas, ni estudiar su estructura independientemente del filósofo que los desarrolló. ¿Podemos separar el discurso de Sócrates de la vida y de la muerte de Sócrates?

En las siguientes páginas aparecerá a menudo una noción, la de ejercicios espirituales.[6] Designo con este término las prácticas, que podían ser de orden físico, como el régimen alimentario, o discursivo, como el diálogo y la meditación, o intuitivo, como la contemplación, pero que estaban todas destinadas a operar una modificación y una transformación en el sujeto que las practicaba. El discurso del maestro de filosofía podía, además, tomar él mismo la forma de un ejercicio

[6] J.-P. Vernant también emplea este término en *Mythe et pensée chez les Grecs*, t. I, París, 1971, p. 96.

espiritual, en la medida en que ese discurso era presentado de un modo tal que el discípulo, como auditor, lector o interlocutor, podía progresar espiritualmente y se transformaba en lo interior.

Nuestra demostración se desarrollará en tres etapas. La primera consistirá en recordar la historia de los primeros empleos de la palabra *philosophia* y en comprender el sentido de la definición filosófica de esta palabra por Platón, cuando, en el *Banquete*, definió la *philosophia* como el deseo de la sabiduría. Luego, intentaremos encontrar las características de las diferentes filosofías de la Antigüedad consideradas en su aspecto de modo de vida, lo que finalmente nos llevará a estudiar los rasgos comunes que las unen. En una tercera etapa, intentaremos exponer por qué razón y en qué medida la filosofía fue concebida a partir de la Edad Media como actividad puramente teórica. Nos preguntaremos, por último, si es posible volver al antiguo ideal de la filosofía. Para justificar nuestras afirmaciones, nos apoyaremos mucho en los textos de los antiguos filósofos. Eso será, creo yo, prestar servicio a los estudiantes que no siempre tienen fácil acceso a las fuentes.

Las reflexiones que presento al lector son el fruto de largos trabajos consagrados a los filósofos y a la filosofía antiguos. Dos libros influyeron mucho en mí a lo largo de estas investigaciones. Ante todo la obra intitulada *Seelenführung (Dirección de las almas)* de P. Rabbow,[7] publicada en 1954, que exponía las diferentes formas que podían adquirir estas prácticas en los epicúreos y en los estoicos, y que asimismo tenía el mérito de marcar la continuidad que existe entre la espiritualidad antigua y la espiritualidad cristiana, pero limitándose quizás de modo demasiado exclusivo a los aspectos retóricos de los ejercicios espirituales. Luego fue la obra de mi esposa, quien había escrito, antes de conocerme, un libro acerca de Séneca y la tradición de la dirección de conciencia grecorromana,[8] que reubicaba la obra del filósofo estoico en la perspectiva general de la filosofía antigua.

Tuve el placer de reunirme con dos filósofos, quienes, cada

[7] P. Rabbow, *Seelenführung, Methodik der Exerzitien in der Antike*, Munich, 1954.

[8] Ilsetraut Hadot, *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Se-*

uno de una manera independiente de la mía, también se interesaban en estos problemas: el muy añorado A.-J. Voelke,[9] cuyos estudios sobre la filosofía como terapia del alma están recién publicados, y mi colega polaco J. Domanski,[10] cuya obra acerca de la concepción de la filosofía en la Edad Media y en el Renacimiento será publicada en breve; en ella muestra cómo la concepción antigua de la filosofía fue ocultada, pero sólo en parte, en la Edad Media, y cómo revivió en el Renacimiento, por ejemplo en Petrarca y en Erasmo. Además, creo que mi artículo intitulado "Ejercicios espirituales y filosofía antigua", publicado en 1977, ejerció una influencia sobre la idea que M. Foucault se formara de la "cultura de sí mismo".[11] En otra parte indiqué las convergencias y divergencias que existían entre nosotros.[12]

Debo expresar de todo corazón mi agradecimiento a Éric Vigne, quien me propuso escribir esta obra, me sugirió su plan y tuvo conmigo una paciencia ejemplar. Por sus consejos y sus escritos, mi querida colega R. Hamayon me aclaró los muy complejos problemas que plantea el chamanismo. ¡Que aquí encuentre la expresión de mi profunda gratitud! Mis agradecimientos más expresivos son muy en especial para Sylvie Simon, así como para Gwenaëlle Aubry, Jeannie Carlier e Ilsetraut Hadot, quienes releyeron esta obra para eliminar, en la medida de lo posible, las torpezas y los errores.

elenleitung, Berlín, 1969 (presentado como disertación doctoral en 1965 y publicado, sin modificación, mucho más tarde).

[9] A.-J. Voelke, *La philosophie comme thérapie de l'âme*, prefacio de P. Hadot, Friburgo-París, 1993.

[10] J. Domanski, *La philosophie, théorie ou mode de vie. Les controverses du Moyen Age et du début de la Renaissance*, prefacio de P. Hadot, Friburgo-París, publicado en 1996.

[11] M. Foucault, *Le Souci de soi*, París, 1984, p. 57.

[12] P. Hadot, "Réflexions sur la notion de culture de soi", *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale, Paris, 9, 10, 11 janvier 1988*, París, 1989, pp. 261-269.

Primera Parte

LA DEFINICIÓN PLATÓNICA DEL FILÓSOFO Y SUS ANTECEDENTES

I. LA FILOSOFÍA ANTES DE LA FILOSOFÍA

LA "HISTORIA" DE LOS PRIMEROS PENSADORES DE GRECIA

"La filosofía antes de la filosofía." En efecto, las palabras de la familia de *philosophia* no aparecen antes del siglo v a.C. y no fue definida filosóficamente más que en el siglo IV, por Platón; sin embargo, Aristóteles y, con él, toda la tradición de la historia de la filosofía consideran filósofos a los primeros pensadores griegos[1] que aparecieron a principios del siglo VI, en la periferia de la zona de influencia griega, en las colonias de Asia Menor, exactamente en la ciudad de Mileto: Tales, matemático y técnico, uno de los Siete Sabios, célebre por haber predicho el eclipse de sol del 28 de mayo de 585, luego Anaximandro y Anaxímenes. Este movimiento del pensamiento se extendería a otras colonias griegas, esta vez las de Sicilia y del sur de Italia. Es así como en el siglo VI, Jenófanes de Colofón emigra a Elea, y Pitágoras, oriundo de la isla de Samos (no lejos de Mileto), viene a fijar su residencia a fines del siglo VI en Crotona y luego en Metaponto. Poco a poco, el sur de Italia y Sicilia se vuelven el centro de una actividad intelectual muy viva, por ejemplo con Parménides y Empédocles.

Todos estos pensadores proponen una explicación racional del mundo, y aquí da un giro decisivo la historia del pensamiento. Existían en efecto, antes de ellos, en el Cercano Oriente, y de hecho también en la Grecia arcaica, cosmogonías, pero eran de tipo mítico, es decir, describían la historia del mundo como una lucha entre entidades personificadas. Eran "génesis" en el sentido bíblico del libro del Génesis, "libro de

[1] Encontraremos los fragmentos de sus obras en *Les Présocratiques*, ed. J.-P. Dumont (citado como Dumont en las siguientes notas), Gallimard, París, Bibliothèque de la Pléiade, 1988. Véase asimismo, del mismo autor, la edición que creó para el público estudiantil, *Les Écoles présocratiques*, Gallimard, París, Folio Essais, núm. 152.

las generaciones", destinado a devolver a un pueblo el recuerdo de sus antepasados y a vincularlo con las fuerzas cósmicas y las generaciones de los dioses. Creación del mundo, creación del hombre, creación del pueblo, éste es el objetivo de las cosmogonías. Como lo demostró claramente G. Naddaf,[2] si bien los primeros pensadores griegos sustituyen esta narración mítica por una teoría racional del mundo, no por ello dejan de conservar el esquema ternario que estructuraba las cosmogonías míticas. Proponen una teoría del origen del mundo, del hombre y de la ciudad. Esta teoría es racional porque pretende explicar el mundo no por medio de una lucha entre elementos, sino de una lucha entre realidades "físicas" y el predominio de una sobre las demás. Esta transformación radical se resume por otra parte en la palabra griega *phusis*, que, originariamente, significa al mismo tiempo el comienzo, el desarrollo y el resultado del proceso mediante el cual una cosa se constituye. El objeto de su procedimiento intelectual, procedimiento que llaman indagación,[3] *historia*, es la *phusis* universal.

Las teorías racionales, en toda la tradición filosófica griega, serán influenciadas por este esquema cosmogónico original. Aquí no daremos más que el ejemplo de Platón, quien, en la serie de diálogos intitulados *Timeo*, *Critias* y *Hermócrates* (proyectado, pero al cual remplazarán las *Leyes)*, quiso a su vez escribir un gran tratado sobre la *phusis*, en toda su extensión, desde el origen del mundo y del hombre hasta el origen de Atenas. Aquí de nuevo encontramos un libro de las "generaciones" que devuelve a los atenienses el recuerdo de su origen y de sus antepasados para arraigarlos en el orden universal y el acto fundador del Dios creador. De hecho Platón no lo oculta: propone, en *Timeo*, lo que llama una fábula verosímil, introduciendo en ella la figura mítica del Demiurgo que produce el mundo al mirar el Modelo eterno que son las Ideas.[4]

[2] G. Naddaf, *L'origine et l'évolution du concept grec de "phusis"*, The Edwin Mellen Press, Leviston-Queenston-Lampeter, 1992.

[3] Heráclito, *Fragmento 35*, Dumont, p. 154; Platón, *Fedón*, 96 a 7.

[4] *Cf.* P. Hadot, "Physique et poésie dans le *Timée* de Platón", *Revue de Théologie et de Philosophie*, 115, 1983, pp. 113-133; G. Naddaf, *L'origine et l'évolution...*, pp. 341-442.

En el libro X de las *Leyes*, Platón ya no se contenta con proponer un relato mítico: pretende fundamentar su cosmogonía sobre una demostración rigurosa que se apoya en argumentos aceptables por todos. En este esfuerzo racional, Platón vuelve explícitamente a la noción de *phusis*, concebida como "naturaleza-proceso" por los primeros pensadores griegos, insistiendo por su parte en el carácter primordial, original, de este proceso. Pero, para él,[5] lo que es primordial y original es el movimiento y el proceso que se engendra a sí mismo, que es automotor, es decir, el alma. Al esquema evolucionista lo sustituye pues un esquema creacionista: el universo ya no nace del automatismo de la *phusis* sino de la racionalidad del alma y el alma como principio *primero*, anterior a todo, se identifica entonces con la *phusis*.

La "paideia"

También se puede hablar de filosofía antes de la filosofía a propósito de otra corriente del pensamiento griego presocrático: me refiero a las prácticas y las teorías que aluden a una exigencia fundamental de la mentalidad griega, el deseo de formar y de educar,[6] el afán de lo que los griegos llamaban la *paideia*.[7] Desde los tiempos remotos de la Grecia homérica, la educación de los jóvenes es la gran preocupación de la clase noble, de los que poseen el *aretê*, es decir, la excelencia requerida por la nobleza de sangre,[8] que más tarde se volverá, para los filósofos, la virtud, es decir, la nobleza del

[5] *Cf.* G. Naddaf, *L'origine et l'évolution...*, pp. 443-535.

[6] Acerca de los inicios de la educación moral entre los griegos, *cf.* I. Hadot, *Séneca...*, pp. 10-38, y, de la misma autora, "The Spiritual Guide", *Classical Mediterranean Spirituality. Egyptian, Greek, Roman*, ed. A. H. Armstrong, Crossroad, Nueva York, 1986, pp. 436-459.

[7] Para la Grecia arcaica y Atenas hasta el final del siglo V, consultar a W. Jaeger, *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, FCE México, 1942, 1945. Véase también H.-I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, París, 1950 [existe edición en español, FCE, 1998], y el capítulo "The Origins of Higher Education at Athens", en J. P. Lynch, *Aristotle's School. A Study of a Greek Educational Institution*, University of California Press, 1972, pp. 32-38.

[8] *Cf.* W. Jaeger, *Paideia...*, pp. 29 y ss., que muestra claramente la diferen

alma. Podemos darnos una idea de esta educación aristocrática gracias a los poemas de Teognis, que son un compendio de preceptos morales.[9] Esta educación es impartida por los adultos en el grupo social mismo. En él se ejercitan para adquirir las cualidades: fuerza física, valentía, sentido del deber y del honor que convienen a los guerreros y que son personificadas por grandes antepasados divinos a los que se toma por modelos. A partir del siglo v, con el auge de la democracia, las ciudades tendrán el mismo afán de formar a los futuros ciudadanos por medio de los ejercicios del cuerpo, gimnasia y música, y del espíritu. Pero la vida democrática engendra luchas por el poder: hay que saber persuadir al pueblo, hacerle tomar tal o cual decisión en la asamblea. Es, pues, necesario, si se quiere llegar a ser un jefe del pueblo, adquirir el dominio del lenguaje. A esta necesidad responderá el movimiento sofístico.

LOS SOFISTAS DEL SIGLO V

Con el auge de la democracia ateniense en el siglo v, toda esta actividad intelectual, que se había difundido en las colonias griegas de Jonia, de Asia Menor y del sur de Italia, viene a establecerse en Atenas. Pensadores, profesores, sabios convergen hacia esta ciudad, importando modos de pensamiento que hasta entonces eran allí casi desconocidos, y que son más o menos bien acogidos. Por ejemplo, el hecho de que Anaxágoras,[10] procedente de Jonia, haya sido acusado de ateísmo y haya tenido que exiliarse muestra claramente que la idea de investigación que se había desarrollado en las colonias griegas del Asia Menor era muy insólita para los atenienses. Los famosos "sofistas" del siglo v son a menudo, también ellos, extranjeros. Protágoras y Pródico vienen de Jonia;

cia entre la educación (del aristócrata, conforme al ideal de su casta) y la cultura (del hombre tal cual debería ser, según la filosofía).

[9] *Cf.* W. Jaeger, *Paideia...*, pp. 236-248.

[10] Sobre los conflictos entre los filósofos y la ciudad, *cf.* la obra antigua, pero siempre útil, de P. Decharme, *La critique des traditions religieuses chez les Grecs*, París, 1904.

Gorgias, de Italia del sur. El movimiento de pensamiento que representan parece ser al mismo tiempo una continuidad y una ruptura con respecto al que lo precedió. Continuidad en la medida en que el método de argumentación de Parménides, de Zenón de Elea o de Meliso se descubre en las paradojas sofísticas, continuidad también en la medida en que los sofistas apuntan a reunir todo el saber científico o histórico acumulado por los pensadores que les son anteriores. Pero ruptura también, porque, por una parte, someten a una crítica radical ese saber anterior, insistiendo, cada uno a su manera, en el conflicto que opone la naturaleza *(phusis)* a las convenciones humanas *(nomoi)* y porque, por otra parte, su actividad se orienta muy en especial hacia la formación de la juventud con vistas al triunfo en la vida política. Su enseñanza responde a una necesidad. El auge de la vida democrática exige que los ciudadanos, sobre todo los que quieren acceder al poder, posean un dominio perfecto de la palabra. Hasta entonces, los jóvenes eran formados para la excelencia, para la *aretê,* a través de la *sunusia,* es decir, a través de la frecuentación del mundo adulto,[11] sin especialización. Los sofistas en cambio inventan la educación en un medio artificial, que quedará como una de las características de nuestra civilización.[12] Son profesionales de la enseñanza, ante todo pedagogos, aunque haya que reconocer la notable originalidad de un Protágoras, de un Gorgias o de un Antifón, por ejemplo. Mediante un sueldo, enseñan a sus alumnos las fórmulas que les permitirán persuadir a los auditores, defender con la misma habilidad el por y el contra (antilogía). Platón y Aristóteles les reprocharán ser comerciantes en materia de saber, negociantes al por mayor y al por menor.[13] De hecho, enseñan no sólo la técnica del discurso que persuade, sino también todo lo que puede servir para conseguir la elevación de punto de

[11] Acerca de la *sunusia, cf.* Platón, *Apología*, 19 e.

[12] Se hallarán los fragmentos de los sofistas en *Les Présocratiques* (citado p. 21, n.1), pp. 981-1178 y en J.-P. Dumont, *Les Sophistes. Fragments et témoignages*, París, 1969. Acerca de los sofistas, *cf.* G. Romeyer-Dherbey, *Les Sophistes*, París, 1985; J. de Romilly, *Les grands sophistes dans l'Athènes de Périclès*, París, 1988; G. Naddaf, *L'origine et l'évolution...*, pp. 267-338; J. P. Lynch, *Aristotle's School*, pp. 38-46; B. Cassin, *L'Effet sophistique*, París, 1995.

[13] Platón, *Sofista*, 222a-224d; Aristóteles, *Refutaciones sofísticas*, 165 a 22.

vista que siempre seduce a un auditorio, es decir, la cultura general, y se trata entonces tanto de ciencia, de geometría o de astronomía como de historia, de sociología o de teoría del derecho. No fundan escuelas permanentes pero proponen, a cambio de una retribución, series de cursos, y, para atraer a los auditores, hacen su propia publicidad dando conferencias públicas en las cuales ponen de relieve su saber y su habilidad. Son profesores ambulantes que permiten sacar provecho de su técnica no sólo de Atenas, sino también a otras ciudades.

Así la *aretê*, la excelencia, esta vez concebida como competencia, que debe permitir desempeñar un papel en la ciudad, puede ser objeto de un aprendizaje si el sujeto que la aprende tiene aptitudes naturales y se ejercita lo suficiente.

II. LA APARICIÓN DE LA NOCIÓN DE "FILOSOFAR"

EL TESTIMONIO DE HERÓDOTO

Es casi seguro que los presocráticos de los siglos VII y VI a.C., Jenófanes o Parménides, por ejemplo, y hasta quizás, a pesar de algunos testimonios antiguos pero muy discutibles, Pitágoras[1] y Heráclito[2], no conocieron ni el adjetivo *philosophos* ni el verbo *philosophein* (filosofar), y con mayor razón la palabra *philosophia*. En efecto, estas palabras no aparecen, según toda verosimilitud, más que en el siglo V, en ese "siglo de Pericles" en el que Atenas brilla tanto por su preponderancia política como por su proyección intelectual, en la época de Sófocles, de Eurípides, de los sofistas, en la época también en que, por ejemplo, el historiador Heródoto, oriundo de Asia Menor, a lo largo de sus numerosos viajes, llega a vivir en la célebre ciudad. Y precisamente, quizás es en su obra en donde encontramos la primera mención de una actividad "filosófica". Heródoto relata el legendario encuentro de Solón, el legislador de Atenas (siglos VII-VI), uno de aquellos a los que se llamó los Siete Sabios, con Creso, el rey de Lidia. Éste, orgulloso de su poder y de sus riquezas, se dirige a Solón en estos términos:[3] "Mi huésped ateniense, el rumor de tu sabiduría *(sophiês)*, de tus viajes, ha llegado hasta nosotros. Se

[1] Opiniones divergentes a este respecto: R. Joly, *Le thème philosophique des genres de vie dans l'Antiquité classique*, Bruselas, 1956; W. Burkert, "Platon oder Pythagoras? Zum Ursprung des Wortes 'Philosophie'", *Hermes*, t. 88, 1960, pp. 159-177; C. J. de Vogel, *Pythagoras and Early Pythagoreanism*, Assen, 1966, pp. 15 y 96-102. Pienso como W. Burkert que la anécdota relatada por Heráclides del Ponto (*cf.* Diógenes Laercio, I, 12; Cicerón, *Tusculanas e disputationes*, V, 8; Jámblico, *Vida de Pitágoras*, 58) es una proyección sobre Pitágoras de la noción platónica de *philosophia*.

[2] Heráclito, B 35, Dumont, p. 134 y la nota de J.-P. Dumont, p. 1236, que plantea dudas acerca de la autenticidad de la palabra "filósofo"; asimismo Diels-Kranz, *Die Vorsokratiker*, t. I, Dublín-Zurich, 1969, p. 159.

[3] Heródoto, *Historias*, I, 30.

nos ha dicho que teniendo el gusto de la sabiduría *(philosopheôn)*, visitaste muchos países, movido por tu deseo de ver".

Aquí vislumbramos lo que entonces representan la sabiduría y la filosofía. Los viajes que Solón emprendió no tenían otro objetivo que conocer, adquirir una amplia experiencia de la realidad y de los hombres, descubrir al mismo tiempo comarcas y costumbres diferentes. Observaremos a este respecto que al parecer los presocráticos designaron a su procedimiento intelectual *historia*, es decir, indagación.[4] Una experiencia así puede hacer de aquel que la posee un buen juez de las cosas de la vida humana. Por ello Creso pregunta a Solón quién es en su opinión el hombre más feliz. Y éste le contesta que nadie puede ser dicho feliz antes de que se haya visto el fin de su vida.

Heródoto revela pues la existencia de una palabra que quizás ya estaba de moda, pero que en todo caso llegaría a estarlo, en la Atenas del siglo V, la Atenas de la democracia y de los sofistas. De una manera general, desde Homero, las palabras compuestas con *philo-* servían para designar la disposición de alguien que encuentra su interés, su placer, su razón de vivir, en consagrarse a tal o cual actividad: *philo-posia*, por ejemplo, es el placer y el interés que se toma por la bebida; *philo-timia* es la propensión a adquirir honores; *philo-sophia* será pues el interés que se toma en la *sophia*.[5]

La actividad filosófica, orgullo de Atenas

Los atenienses del siglo V estaban orgullosos de esta actividad intelectual, de este interés en la ciencia y la cultura que florecían en su ciudad. En la *Oración fúnebre* que Tucídides[6] le hace pronunciar en memoria de los primeros soldados caídos

[4] *Cf.* anterior, p. 22; si Heráclito hablaba en efecto de filósofos, en su fr. 35 *(cf.* p. 27, n. 2), señalaremos entonces que vinculaba filosofía con indagación.
[5] Acerca de la palabra *philosophos*, véase también E. A. Havelock, *Preface to Plato*, Cambridge, Mass., 1963, pp. 280-283; W. Burkert (art. citado p. 27, n. 1), p. 172.
[6] Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, II, 40, 1.

en la guerra del Peloponeso, Pericles, el hombre de Estado ateniense, expresa en estos términos el elogio del modo de vida que se practica en Atenas: "Cultivamos lo bello con simplicidad y filosofamos sin carecer de firmeza". Los dos verbos empleados son compuestos de *philo-*: *philokalein* y *philosophein*. Aquí, señalemos al pasar, se proclama implícitamente el triunfo de la democracia. Ya no se trata de personalidades excepcionales o de nobles que consiguen alcanzar la excelencia *(aretê),* sino de que todos los ciudadanos pueden llegar a esa meta, en la medida en que les guste la belleza y en que se consagren al amor de la *sophia*. A principios del siglo IV, el orador Isócrates, en su *Panegírico,*[7] volverá a tomar el mismo tema: es Atenas la que reveló al mundo la filosofía.

Esta actividad abarca todo lo que se refiere a la cultura intelectual y general: especulaciones de los presocráticos, ciencias nacientes, teoría del lenguaje, técnica retórica, arte de persuadir. A veces se relaciona de modo más preciso con el arte de la argumentación, si lo juzgamos por una alusión del sofista Gorgias en su *Elogio de Helena*. Ésta, decía, no fue responsable de su acto, porque fue empujada a actuar así o bien a causa de la voluntad de los dioses, o bien bajo presión de la violencia o aun por la fuerza de la persuasión, o por último por pasión. Y distingue tres formas de persuasión por el lenguaje, de las que una consiste, dice, "en los torneos de discursos filosóficos". Sin duda se trata de las discusiones públicas en las que los sofistas se enfrentaban para demostrar su talento, oponiendo sus discursos a propósito de temas que no se vinculaban con un problema particular, jurídico o político, sino que respondían a la cultura general.

La noción de "sophia"

Las palabras *philo-sophos* y *philo-sophein* suponen, pues, otra noción, la de *sophia,* pero hay que reconocer claramente que en esa época no existe definición filosófica de la noción de *sophia.*

Para definir *sophia,* los intérpretes modernos dudan siempre entre la noción de saber y la de sabiduría. El que es *sophos,* ¿es

[7] Isócrates, *Panegírico,* § 47

el que sabe muchas cosas, que vio muchas cosas, que viajó mucho, que tienen una cultura enciclopédica, o es aquel que sabe conducirse bien en la vida y que está en la felicidad? Habremos de repetirlo a menudo a lo largo de esta obra, las dos nociones distan de excluirse: el verdadero saber es finalmente un saber hacer, y el verdadero saber hacer es un saber hacer el bien.

Desde Homero, las palabras *sophia* y *sophos* eran empleadas en los contextos más diversos, a propósito de conductas y de disposiciones que, al parecer, no tenían nada que ver con las de los "filósofos".[8] En la *Iliada*, Homero[9] habla del carpintero, quien, gracias a los consejos de Atenea, entiende de toda *sophia*, es decir, de todo saber hacer. De manera análoga, el himno homérico *A Hermes*,[10] después de haber narrado el invento de la lira, agrega que este dios modeló él mismo el instrumento de una *sophia*, diferente del arte de la lira, a saber, la flauta de pan. Se trata pues aquí de un arte, de un saber hacer musical.

A juzgar por estos dos ejemplos, podemos preguntarnos legítimamente si, en el caso del fabricante de barcos como en el del músico, la palabra *sophia* no designa preferentemente actividades, prácticas, que están sometidas a medidas y a reglas[11] y que suponen una enseñanza y un aprendizaje, pero que, además, exigen también la ayuda de un dios, una gracia divina, que revela al artesano o al artista los secretos de fabricación y los ayuda en el ejercicio de su arte.

De igual manera, Solón[12] emplea *sophiê* en el siglo VII a.C. para designar la actividad poética, que es el fruto al mismo tiempo de un largo ejercicio y de la inspiración de las Musas. Este poder de la palabra poética, inspirada por las Musas y que da su sentido a los acontecimientos de la vida humana, aparece con mayor claridad en Hesiodo, a principios del siglo VII. Si no emplea literalmente la palabra *sophia*, expresa con

[8] B. Gladigow, *Sophia und Kosmos*, Hildesheim, 1965; G. B. Kerferd, "The image of the Wise Man in Greece in the Period before Plato", *Images of Man*, Melanges Verbeke, Lovaina, 1976, pp. 18-28.

[9] *Iliada*, 15, 411.

[10] Homero, *A Hermes*, I, 511.

[11] J. Bollack, "Une histoire de *sophiê*" (reseña crítica de Gladigow, véase *supra*, n. 8), *Revue des études grecques*, t. 81, 1968, p. 551.

[12] Solón, *Eleg.*, I, 52.

mucha fuerza el contenido de la sabiduría poética. Testimonio tanto más interesante porque pone en paralelo la *sophia* del poeta y la del rey.[13] Son las Musas quienes inspiran al rey sensato. Las Musas vierten sobre la lengua y los labios de aquel a quienes escogieron un rocío suave, una dulce miel: "Todos fijan en él su mirada cuando interpreta las leyes divinas con rectas sentencias y él con firmes palabras en un momento resuelve sabiamente un pleito por grande que sea".

Las palabras del poeta, por su parte, cambian los corazones:

> Pues si alguien, víctima de una desgracia, con el alma recién desgarrada se consume afligido en su corazón, luego que aedo servidor de las Musas cante las gestas de los antiguos y ensalce a los felices dioses que habitan el Olimpo, al punto se olvida aquél de sus penas y ya no se acuerda de ninguna desgracia. ¡Rápidamente cambian el ánimo los regalos de las diosas!

Aquí aparece ya la idea, fundamental en la Antigüedad, del valor psicagógico del discurso y de la importancia capital del dominio de la palabra.[14] Palabra que produce su efecto en dos registros al parecer muy diferentes, el de la discusión jurídica y política: los reyes administran la justicia y aplacan la querella, y el del encantamiento poético: los poetas por medio de sus cantos modifican el corazón de los hombres. Mnemosina, madre de las Musas, es el "olvido de las desgracias y la tregua de las preocupaciones".[15] En este encantamiento podemos descubrir al mismo tiempo un esbozo de lo que serán más tarde los ejercicios espirituales filosóficos, ya sean del orden del discurso o de la contemplación. Pues no es sólo por medio de la belleza de los cantos y de las historias que cuentan la manera en que las Musas hacen olvidar las desgracias, sino porque hacen acceder al poeta y al que lo escucha a una visión cósmica. Si "regocijan a la poderosa mente de Zeus su padre"[16], es porque le cantan y le hacen ver "lo que es, lo que

[13] Hesíodo, *Teogonía*, 80-103.

[14] *Cf.* G. Romeyer-Dherbey, *Les Sophistes*, pp. 45-49; P. Laín Entralgo, *The Therapy of the Word in the Classical Antiquity*, New Haven, 1970 (reseña crítica de F. Kudlien, en *Gnomon*, 1973, pp. 410-412).

[15] Hesíodo, *Teogonía*, 55.

[16] Hesíodo, *Teogonía*, 37.

será, lo que fue" y es precisamente lo que cantará el propio Hesíodo en su *Teogonía*. Una sentencia epicúrea, que se atribuye al discípulo de Epicuro, Metródoro, dirá: "Recuerda que, nacido mortal y con una vida limitada, subiste, gracias a la ciencia de la naturaleza, hasta la infinidad del espacio y del tiempo y viste lo que es, lo que será y lo que fue".[17] Y, antes de los epicúreos, ya Platón había dicho que el alma, a quien pertenece la elevación del pensamiento y la contemplación de la totalidad del tiempo y del ser, no considerará la muerte como algo a lo que hay que temer.[18]

Por otra parte, la *sophia* también puede designar la habilidad con la cual uno sabe conducirse con los demás, destreza que puede llegar a ser astucia y disimulo. Por ejemplo, en el libro de sentencias que codifica la educación aristocrática que Teognis, quien escribe en el siglo VI a.C., dirige a Cirnos, se encuentra el consejo:[19] "Cirnos, muestra a cada uno de tus amigos un distinto aspecto de ti mismo. Matízate conforme a los sentimientos de cada uno. Un día únete a uno y luego has de saber, a propósito, cambiar de personaje, pues la habilidad *(sophiê)* es aún mejor que una gran excelencia *(aretê)*".

Vemos pues la riqueza y la variedad de las componentes de la noción de *sophia*. Se encuentran en la representación legendaria y popular, luego histórica, que se hizo de la figura de los Siete Sabios[20], de la que ya encontramos la huella en algunos poetas del siglo VI, luego en Heródoto y en Platón. Tales de Mileto (finales del siglo VII-VI a.C.) posee ante todo un saber que podríamos calificar de científico: predice el eclipse de sol del 28 de mayo de 585, afirma que la tierra descansa en el agua; pero asimismo tiene un saber técnico: se le atribuye la desviación del curso de un río; por último da pruebas de clarividencia política: intenta salvar a los griegos de Jonia, proponiéndoles formar una federación. De Pitaco de Mitilene (siglo VII) no se da testimonio más que de una actividad política. Solón de Atenas (siglos VII-VI) es, también, lo vi-

[17] *Cf.* Epicuro, *Cartas, máximas, sentencias*, traducido y comentado por J.-F. Balaudé, París, 1994, p. 210 (sentencia 10).
[18] Platón, *República*, 486a.
[19] Teognis, *Poemas elegiacos*, 1072 y 213.
[20] B. Snell, *Leben und Meinungen der Sieben Weisen*, Munich, 1952.

mos, un hombre político, cuya bienhechora legislación deja un largo recuerdo, mas también es un poeta que expresa en sus versos su ideal ético y político. Quilón de Esparta, Periandro de Corinto, Bías de Priene (los tres de principios del siglo VI) son asimismo hombres políticos, célebres por algunas leyes que habían promulgado o por su actividad oratoria y judicial. Las indicaciones que se refieren a Cleóbulo de Lindos son las más inciertas: sólo sabemos que se le atribuía un cierto número de poemas. Se adjudicaban a estos Siete Sabios máximas, "frases breves y memorables", dice Platón,[21] pronunciadas por cada uno de ellos, cuando, habiéndose reunido en Delfos, quisieron ofrecer a Apolo, en su templo, las primicias de su sabiduría y le consagraron las inscripciones que todo el mundo repite: "Conócete a ti mismo", "Nada en demasía". En efecto, toda una lista de máximas que se decía eran obra de los Siete Sabios estaba grabada cerca del templo de Delfos y la costumbre de inscribirlas, para que fueran leídas por todos los transeúntes en las diferentes ciudades griegas, estaba muy difundida. Es así como en 1966 se descubrió en Ai-Khanún, en la frontera del actual Afganistán, durante las excavaciones realizadas en una ciudad de un antiguo reino griego, la Bactriana, una estela mutilada, que, como lo demostró L. Robert, comprendía originalmente una serie completa de 140 máximas délficas. Fue Clearco,[22] el discípulo de Aristóteles, quien las había hecho grabar en el siglo III d.C. Vemos aquí la importancia que el pueblo griego atribuía a la educación moral.[23]

A partir del siglo VI se agregará otro componente a la noción de *sophia*, con el desarrollo de las ciencias "exactas", la medicina, la aritmética, la geometría, la astronomía. Ya no sólo hay "expertos" *(sophoi)* en el ámbito de las artes o de la política, sino también en el científico. Por otro lado, desde Tales de Mileto se desarrolló una reflexión cada vez más precisa en el campo de lo que los griegos llamaban la *phusis*, es

[21] Platón, *Protágoras*, 343 a-b.

[22] L. Robert, "De Delphes à l'Oxus. Inscriptions grecques nouvelles de la Bactriane", *Académie des inscriptions et belles-lettres, Comptes rendus*, 168, pp. 416-457.

[23] *Cf.* I. Hadot, "The Spiritual Guide", pp. 441-444.

decir, el fenómeno del crecimiento de los seres vivos, del hombre, pero también del universo, reflexión que además a menudo se mezclaba íntimamente, como en Heráclito, por ejemplo, o sobre todo en Demócrito, con consideraciones éticas.

En cuanto a los sofistas, serán llamados así debido a su intención de enseñar a los jóvenes la *sophia*: "Mi oficio —decía el epitafio de Trasímaco— es la *sophia*".[24] Para los sofistas, la palabra *sophia* significa en primer lugar un saber hacer en la vida política, pero implica también todos los componentes que entrevimos, sobre todo la cultura científica, por lo menos en la medida en que forma parte de la cultura general.

[24] Trasímaco, A VIII, Dumont, p. 1072.

III. LA FIGURA DE SÓCRATES

LA FIGURA de Sócrates tuvo una influencia decisiva en la definición del "filósofo" que Platón propone en su diálogo el *Banquete* y que es una verdadera toma de conciencia de la situación paradójica del filósofo en medio de los hombres. A ello se debe que tendremos que detenernos en forma detallada no en el Sócrates histórico, difícilmente conocible, sino en la figura mítica del pensador tal cual fue presentada por la primera generación de sus discípulos.

LA FIGURA DE SÓCRATES

A menudo se ha comparado a Sócrates con Jesús.[1] Entre otras analogías, es muy cierto que tuvieron una inmensa influencia histórica cuando ejercieron su actividad en un espacio y un tiempo minúsculos con respecto a la historia del mundo: una pequeña ciudad o un pequeñísimo país, y que tuvieron un número muy reducido de discípulos. Ninguno de los dos escribió nada, pero tenemos acerca de ellos testimonios "oculares": sobre Sócrates, las *Memorables* de Jenofonte, los diálogos de Platón; sobre Jesús, los Evangelios; y, sin embargo, es muy difícil para nosotros definir con certeza lo que fueron tanto el Jesús histórico como el Sócrates histórico. Después de su muerte, sus discípulos[2] fundaron escuelas para difundir su mensaje, pero esta vez las escuelas fundadas por los "socráticos" parecen mucho más diferentes las unas de las otras que los cristianismos primitivos, lo que permite adivinar la complejidad de la actitud socrática. Sócrates inspiró a Antístenes, el fundador de la escuela cínica, que preconizaba

[1] Th. Deman, *Socrate et Jésus*, París, 1944. Sobre Sócrates, *cf.* F. Wolff, *Socrate*, París, 1985; E. Martens, *Die Sache des Sokrates*, Stuttgart, 1992.

[2] Léase en F. Wolff, *Socrate*, pp. 112-128, "L'album de famille", que caracteriza de manera excelente a los diversos personajes.

la tensión y la austeridad, y que influiría profundamente en el estoicismo; a Aristipo, el fundador de la escuela de Cirene, para quien el arte de vivir consistía en sacar el mejor provecho posible de la situación que se presentaba concretamente, que no despreciaba pues el esparcimiento y el placer y que ejercería entonces una influencia considerable en el epicureísmo, pero asimismo inspiró a Euclides, el fundador de la escuela de Megara, célebre por su dialéctica. Uno solo de sus discípulos, Platón, triunfó para la historia, ya sea porque supo dar a sus diálogos un imperecedero valor literario, o más bien porque la escuela que fundó sobreviviría durante siglos salvando así sus diálogos y desarrollando, o quizás deformando, su doctrina. En todo caso, al parecer existe un punto común a todas estas escuelas: con ellas aparece el concepto, la idea de filosofía, concebida, lo veremos, como cierto discurso vinculado con un modo de vida y como un modo de vida vinculado con cierto discurso.

Tendríamos quizás una idea muy diferente de lo que fue Sócrates si las obras producidas en todas las escuelas fundadas por sus discípulos hubieran sobrevivido y, sobre todo, si se hubiera conservado toda la literatura de los diálogos "socráticos", que ponían en escena a Sócrates dialogando con sus interlocutores. Hay que recordar, en todo caso, que el dato fundamental de los diálogos de Platón, la puesta en escena de diálogos en los que Sócrates tiene, casi siempre, el papel del interrogador, no es un invento de Platón, sino que sus famosos diálogos pertenecen a un género, el diálogo "socrático", que era una verdadera moda entre los discípulos de Sócrates.[3] El éxito de esta forma literaria permite entrever la impresión extraordinaria que produjo en sus contemporáneos y sobre todo en sus discípulos la figura de Sócrates y la manera en que conducía sus reuniones con sus conciudadanos. En el caso de los diálogos socráticos redactados por Platón, la originalidad de esta forma literaria consiste menos en la utilización de un discurso dividido en preguntas y respuestas (pues el discurso dialéctico existía mucho antes que Sócrates) que en el papel de personaje

[3] Aristóteles, *Poética*, 1447b 10. *Cf.* C. W. Müller, *Die Kurzdialoge der Appendix Platonica*, Munich, 1975, pp. 17 y ss.

central del diálogo asignado a Sócrates. De ello resulta una relación muy particular, por una parte entre el autor y su obra, y por la otra entre el autor y Sócrates. El autor aparenta no comprometerse con su obra, pues se contenta por lo visto con reproducir un debate que opuso tesis contrarias: a lo sumo podemos suponer que prefiere la tesis que hace defender por Sócrates. Entonces en cierta manera toma la máscara de este último. Ésta es la situación que encontramos en los diálogos de Platón. Nunca aparece en ellos el "Yo" del autor que ni siquiera interviene para decir que es él quien compuso el diálogo y tampoco se pone en escena en la discusión entre los interlocutores. Pero evidentemente tampoco precisa lo que compete a Sócrates o a él en los propósitos planteados. Es pues a menudo muy difícil distinguir en algunos diálogos la parte socrática y la platónica. Sócrates parece ser entonces, poco tiempo después de su muerte, una figura mítica. Pero es precisamente este mito de Sócrates el que dejó una huella indeleble en toda la historia de la filosofía.

EL NO SABER SOCRÁTICO Y LA CRÍTICA DEL SABER SOFÍSTICO

En su *Apología de Sócrates*, en la que Platón reconstruye a su manera el discurso que Sócrates pronunció ante sus jueces durante el proceso en el que fue condenado, éste relata cómo uno de sus amigos, Querefón,[4] preguntó al oráculo de Delfos si había alguien más sabio *(sophos)* que Sócrates, y el oráculo le contestó que nadie era más sabio que Sócrates. Este último se pregunta entonces lo que quiso decir el oráculo y se lanza a una larga indagación dirigiéndose a personas que, conforme a la tradición griega de la que hablamos en el capítulo anterior, poseen la sabiduría, es decir, el saber hacer, hombres de Estado, poetas, artesanos, para descubrir a alguien más sabio que él. Se da cuenta entonces de que todas estas personas creen saberlo todo, cuando no saben nada. De ello concluye pues que si él es el más sabio, es porque, por su parte, no cree saber lo que no sabe. Lo que el oráculo quiso decir es pues que

[4] Platón, *Apología*, 20-23.

el más sabio de los seres humanos es "aquel que sabe que no vale nada en lo que se refiere al saber".[5] Ésta será precisamente la definición platónica del filósofo en el diálogo intitulado el *Banquete*: el filósofo no sabe nada, pero es consciente de su no saber.

La tarea de Sócrates, la que le fue confiada, dice la *Apología*, por el oráculo de Delfos, es decir, finalmente por el dios Apolo, será pues hacer que los demás hombres tomen conciencia de su propio no saber, de su no sabiduría. Para llevar a cabo esta misión, Sócrates tomará, él mismo, la actitud de alguien que no sabe nada, es decir, la de la ingenuidad. Es la famosa *ironía* socrática: la ignorancia fingida, el semblante cándido con el cual, por ejemplo, indagó para saber si alguien era más sabio que él. Como dice un personaje de la *República*:[6] "Ésta no es sino la habitual ironía de Sócrates y yo ya predije a los presentes que no estarías dispuesto a responder, y que, si alguien te preguntaba algo, harías como que no sabes, o cualquier otra cosa, antes que responder".

Por ello, en las discusiones, Sócrates siempre es el interrogador: "es que confiesa no saber nada", como lo señala Aristóteles.[7] "Sócrates, despreciándose a sí mismo —nos dice Cicerón—, concedía más de lo necesario a los interlocutores a quienes deseaba refutar: así, pensando una cosa y diciendo otra, se complacía en utilizar habitualmente este disimulo que los griegos llaman 'ironía'."[8] A decir verdad, no se trata de una actitud artificial, de una idea preconcebida de disimulo, sino de una especie de humorismo que se niega a tomar demasiado en serio tanto a los demás como a sí mismo, porque, precisamente, todo lo que es humano, y aun todo lo que es filosófico, es algo muy inseguro, de lo que poco puede uno enorgullecerse. La misión de Sócrates es pues hacer tomar conciencia a los hombres de su no saber. Se trata aquí

[5] *Apología*, 23 b.
[6] Platón, *República*, 337 a.
[7] Aristóteles, *Refut. Sofist.*, 183 b 8.
[8] Cicerón, *Lúculo*, 5, 15. Acerca de la ironía socrática, *cf.* R. Schaerer, "Le mécanisme de l'ironie dans ses rapports avec la dialectique", *Revue de métaphysique et de morale*, t. 48, 1941, pp. 181-209; V. Jankélévitch, *L'Ironie*, París, 1964; véase también G. W. F. Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. II, París, 1971, pp. 286 y ss.

de una revolución en la concepción del saber. Sin duda, Sócrates puede dirigirse, y lo hace gustoso, a los profanos que sólo tienen un saber convencional, que no actúan sino bajo la influencia de prejuicios sin fundamento pensado, a fin de mostrarles que su presunto saber no se basa en nada. Pero se dirige sobre todo a los que están persuadidos por su cultura de poseer "el" saber. Hasta Sócrates, había habido dos clases de personajes de este tipo: por una parte los aristócratas del saber, es decir, los maestros de sabiduría o de verdad, como Parménides, Empédocles o Heráclito, que oponían sus teorías a la ignorancia de la multitud; por la otra, los demócratas del saber, que pretendían poder vender el saber a todo el mundo: se habrá reconocido a los sofistas. Para Sócrates, el saber no es un conjunto de proposiciones y de fórmulas que se pueden escribir, comunicar o vender ya hechas; como lo muestra el principio del *Banquete,*[9] Sócrates llegó tarde porque se quedó meditando inmóvil y de pie, "aplicando su mente a sí mismo". También cuando hace su entrada a la sala, Agatón, quien es el anfitrión, le ruega que vaya a sentarse cerca de él, a fin de que, "con tu contacto, dice, pueda hacer de mi provecho este hallazgo de sabiduría que acaba de presentarse a ti". "Qué felicidad sería —contesta Sócrates— si el saber fuese algo de una especie tal que, de lo que está más lleno, pudiese fluir a lo que está más vacío." Lo que quiere decir que el saber no es un objeto fabricado, un contenido terminado, transmisible directamente por medio de la escritura o de cualquier discurso.

Cuando Sócrates pretende que sólo sabe una cosa, a saber, que no sabe nada, es pues porque rechaza la concepción tradicional del saber. Su método filosófico consistirá no en transmitir un saber, lo que equivaldría a *contestar* las preguntas de los discípulos, sino, por el contrario, a *interrogar* a los discípulos, porque él mismo no tiene nada que decirles, nada que enseñarles, en lo tocante al contenido teórico del saber. La ironía socrática consiste en fingir querer aprender algo de su interlocutor para llevarlo a descubrir que no conoce nada en el campo en el que pretende ser sabio.

Pero esta crítica del saber, al parecer muy negativa, tiene

[9] *Banquete,* 174 d-175 d.

un doble significado. Por una parte supone que el saber y la verdad, como ya lo entrevimos, no pueden recibirse acuñados, sino que deben ser engendrados por el propio individuo. A ello se debe que Sócrates afirma, en el *Teeteto*, que se contenta, en la discusión con el otro, con representar el papel de un partero. Él mismo no sabe nada y no enseña nada,[10] sino que le basta con interrogar y son sus preguntas, sus interrogaciones, las que ayudan a sus interlocutores a dar a luz "su" verdad. Una imagen así permite comprender que es en el alma misma donde se encuentra el saber y que es el propio individuo el que debe descubrirlo cuando ha averiguado, gracias a Sócrates, que su saber estaba vacío. En la perspectiva de su propio pensamiento, Platón expresará míticamente esta idea diciendo que todo conocimiento es reminiscencia de una visión que el alma tuvo en una existencia anterior. Habrá que aprender a volverse a acordar. En Sócrates, en cambio, la perspectiva es muy diferente. Sus preguntas no conducen a su interlocutor a saber algo y a llegar a conclusiones, que podríamos formular en forma de proposiciones acerca de tal o cual objeto. Por el contrario, el diálogo socrático llega a una aporía, a la imposibilidad de concluir y de formular un saber. O más bien, debido a que el interlocutor descubrirá la vanidad de su saber, descubrirá al mismo tiempo su verdad, es decir, al pasar del saber a él mismo, empezará a cuestionarse a sí mismo. Dicho de otra manera, en el diálogo "socrático" la verdadera pregunta que está en juego no es *aquello de lo que se habla*, sino *el que habla*, como lo dice Nicias, un personaje de Platón:[11]

> Me parece que ignoras que, si uno se halla muy cerca de Sócrates en una discusión o se le aproxima dialogando con él, le es forzoso, aun si se empezó a dialogar sobre cualquier otra cosa, no despegarse, arrastrado por él en el diálogo, hasta conseguir que dé explicación de sí mismo, sobre su modo actual de vida y el que ha llevado en su pasado. Y una vez que ha caído en eso, Sócrates no lo dejará hasta que lo sopese bien y suficientemente todo [...] Pero me alegro, Lisímaco, de estar en contacto con este hombre, y no

[10] *Teeteto*, 150 d.
[11] *Laques*, 187 e 6.

creo que sea nada malo el recordar lo que no hemos hecho bien o lo que no hacemos; más bien creo que para la vida posterior está forzosamente mejor predispuesto el que no huye de tal experiencia.

Sócrates lleva, pues, a sus interlocutores a examinarse, a tomar conciencia de sí mismos. Como "un tábano",[12] Sócrates atosiga a sus interlocutores con preguntas que los cuestionan, que los obligan a poner cuidado en ellos mismos, a preocuparse por ellos mismos:[13]

Mi buen amigo, siendo ateniense, de la ciudad más grande y más prestigiada en sabiduría y poder, ¿no te avergüenzas de preocuparte de cómo tendrás las mayores riquezas y la mayor fama y los mayores honores, y, en cambio no te preocupas ni te interesas por la inteligencia, la verdad y por cómo tu alma va a ser lo mejor posible?

Se trata pues mucho menos de poner en duda el saber aparente que se cree poseer que de un cuestionamiento de sí mismo y de los valores que rigen nuestra propia vida. Pues en resumidas cuentas, después de haber dialogado con Sócrates, su interlocutor ya no sabe en lo absoluto por qué actúa. Toma conciencia de las contradicciones de su discurso y de sus propias contradicciones internas. Duda de sí mismo. Llega, al igual que Sócrates, a saber que no sabe nada. Pero, al hacerlo, se distancia con respecto a sí mismo, se desdobla, una parte de sí mismo identificándose en lo sucesivo con Sócrates en el acuerdo mutuo que este último exige de su interlocutor en cada etapa de la discusión. En él se lleva a cabo así una conciencia de sí; se cuestiona a él mismo.

El verdadero problema no es pues saber esto o aquello, sino ser de tal o cual manera:[14]

He abandonado las cosas de las que la mayoría se preocupa: los negocios, la hacienda familiar, los mandos militares, los discursos en la asamblea, cualquier magistratura, las alianzas y luchas de partidos [...] sino que me dirigía a hacer el mayor bien a cada uno

[12] *Apología*, 30 e.
[13] *Apología*, 29 d-e.
[14] *Apología*, 36 c.

en particular, según yo digo; iba allí, intentando convencer a cada uno de vosotros de que no se preocupara de ninguna de sus cosas antes de preocuparse de ser él mismo lo mejor y lo más sensato posible.

Este llamado a "ser" Sócrates lo ejerce no sólo por medio de sus interrogaciones, de su ironía, sino también y sobre todo por su manera de ser, por su modo de vida, por su propio ser.

El llamado del "individuo" al "individuo"

Filosofar ya no es, como lo pretenden los sofistas, adquirir un saber o un saber hacer, una *sophia*, sino que es cuestionarse a sí mismo porque se tendrá el sentimiento de no ser lo que se debería ser. Ésta será la definición del filo-sofo, del hombre deseoso de la sabiduría, en el *Banquete* de Platón. Y este sentimiento mismo procederá del hecho de que se habrá encontrado una personalidad, Sócrates, quien, por su sola presencia, obliga a quien se acerca a él a cuestionarse. Es lo que deja entender Alcibíades al final del *Banquete*. Es en este elogio de Sócrates pronunciado por Alcibíades en donde, por lo visto, aparece por primera vez en la historia la representación del Individuo, tan grata a Kierkegaard, del Individuo como personalidad única e inclasificable. Normalmente existen, dice Alcibíades,[15] diferentes tipos en los cuales se puede incluir a los individuos; por ejemplo, el "gran general noble y valiente", como Aquiles, en las épocas homéricas, como Brasidas, el jefe espartano, entre los contemporáneos; o bien el tipo "hombre de Estado elocuente y sagaz": Néstor, en la época de Homero, Pericles, en nuestros días. Pero Sócrates es imposible de clasificar. No se le puede comparar con ningún otro hombre, a lo sumo con los Silenos o con los Sátiros. Es *atopos*: extraño, extravagante, absurdo, inclasificable, desconcertante. En el *Teeteto*, Sócrates dirá de sí mismo: "Soy totalmente desconcertante *(atopos)* y no creo más que *aporia* (perplejidad)".[16]

[15] *Banquete*, 221 c-d.
[16] *Teeteto*, 149 a.

Esta personalidad única tiene algo fascinante, ejerce una especie de atracción mágica. Sus discursos filosóficos muerden el corazón como una víbora y provocan en el alma, dice Alcibíades, un estado de posesión, un delirio y un arrebato filosóficos, es decir, un trastorno total.[17] Hay que insistir bien en este punto.[18] Sócrates influye en quienes lo escuchan, de una manera irracional, por la emoción que provoca, por el amor que inspira. En un diálogo escrito por uno de sus discípulos, Esquines de Esfetos, Sócrates dice a propósito de Alcibíades que si él, Sócrates, no es capaz de enseñar algo útil a Alcibíades (lo que nada tiene de sorprendente puesto que Sócrates no sabe nada), cree sin embargo poder volverlo mejor, gracias al amor que siente por él y en la medida en que vive con él.[19] En el *Teages*, diálogo erróneamente atribuido a Platón, pero escrito entre 369 y 345 a.C.,[20] luego quizás en vida de Platón, un discípulo dice a Sócrates que, sin haber recibido ninguna enseñanza de él, no por ello progresa menos cuando está en el mismo lugar que él y cuando lo toca. El Alcibíades del *Banquete* lo dice y lo repite, los encantamientos de Sócrates tienen un efecto sorprendente en él:[21] "muchas veces me he encontrado precisamente en un estado tal que me parecía que no valía la pena vivir en las condiciones en que estoy [...] pues me obliga a reconocer que, a pesar de estar falto de muchas cosas, aún me descuido de mí mismo".

No se debe a que Sócrates sea más elocuente y más brillante que otros. Muy por el contrario, dice Alcibíades, la primera impresión que se tiene es que sus discursos parecen completamente ridículos:[22] "Habla, en efecto, de burros de carga, de herreros, de zapateros y curtidores, y siempre parece decir lo mismo con las mismas palabras".

Al parecer, aquí Alcibíades hace alusión a la argumentación habitual de Sócrates, que encontramos en los recuerdos de él,

[17] *Banquete*, 215 c y 218 b.

[18] *Cf.* A. M. Ioppolo, *Opinione e scienza*, Bibliopolis, Nápoles, 1996, p. 163.

[19] K. Döring, "Der Sokrates des Aischines von Sphettos und die Frage nach dem historischen Sokrates", *Hermes*, t. 112, 1984, pp. 16-30. *Cf.* también C. W. Müller, *Die Kurzdialoge der Appendix Platonica*, Munich, 1975, p. 233, n. 1

[20] *Teages*, 130 d. *Cf.* C. W. Müller, *op. cit.*, p. 128, n. 1

[21] *Banquete*, 215 c-e; 216 a.

[22] *Banquete*, 221 e.

redactados por Jenofonte,[23] y que consiste en sorprenderse del hecho de que, para aprender el oficio de zapatero o de carpintero, o de herrero o de escudero, se sepa en dónde encontrar un maestro y hasta para adiestrar a un caballo o a un buey, pero que cuando se trata de la justicia, no se sepa adónde ir. En el texto de Jenofonte, Hipias el sofista hace notar a Sócrates que "siempre parece decir lo mismo con las mismas palabras". Éste lo admite tanto más gustoso porque le permite hacer decir a su interlocutor que él, Hipias, en cambio, siempre se esfuerza por decir algo nuevo, aun si se trata de la justicia. Sócrates desearía saber lo que Hipias puede decir que sea novedoso acerca de un tema que no debería cambiar, pero éste se niega a contestar antes de que Sócrates le haya hecho conocer su opinión sobre la justicia: "Ya hace bastante tiempo que te burlas de los demás interrogando y refutando siempre, sin jamás querer dar cuenta a nadie ni exponer tu opinión". Y Sócrates contesta: "No dejo de hacer ver lo que me parece ser justo. A falta de la palabra, lo hago ver por mis actos".

Lo que quiere decir que finalmente es la existencia y la vida del hombre justo lo que mejor determina lo que es la justicia.

Es la poderosa individualidad de Sócrates la que puede despertar la conciencia de la individualidad de sus interlocutores. Pero las reacciones de estos últimos son sumamente diferentes. Vimos hace un momento la alegría que Nicias sentía al ser cuestionado por Sócrates. En cambio, Alcibíades, por su parte, intenta oponer resistencia a su influencia: no experimenta más que vergüenza ante él, y, para evadir esa atracción, desearía a veces la muerte de aquél. Dicho de otra manera, Sócrates sólo puede invitar a su interlocutor a examinarse, a ponerse a prueba. Para que se instaure un diálogo que conduzca al individuo, como lo decía Nicias, a explicarse a sí mismo y su vida, es necesario que quien habla con Sócrates acepte con el propio maestro someterse a las exigencias del discurso racional, digamos: a las exigencias de la razón. Dicho de otra manera, el interés en sí, el cuestionamiento de sí mismo no nacen más que por una superación de la individualidad que se eleva al ni-

[23] Jenofonte, *Memorables*, IV, 4, 5.

vel de la universalidad, representada por el *logos* común a los dos interlocutores.

El saber de Sócrates: el valor absoluto de la intención moral

Entrevemos pues lo que puede ser, más allá de su no saber, el saber de Sócrates, quien dice y repite que no sabe nada, que nada puede enseñar a los demás, que los otros deben pensar por sí mismos, descubrir su verdad por sí mismos. Pero bien podemos preguntarnos, en todo caso, si no hay también un saber que el propio Sócrates descubrió por sí mismo y en sí mismo. Un pasaje de la *Apología*,[24] en el que se oponen saber y no saber, nos permite conjeturarlo. En él, Sócrates evoca lo que algunos podrían decirle: "¿No te da vergüenza, Sócrates, haberte dedicado a una ocupación tal por la que ahora corres peligro de morir?" Y formula de esta manera lo que les contestaría: "No tienes razón, amigo, si crees que un hombre que sea de algún provecho ha de tener en cuenta el riesgo de vivir o morir, sino el examinar solamente, al obrar, si hace cosas justas o injustas y actos propios de un hombre bueno o de un hombre malo".

En esta perspectiva, lo que parece ser un no saber es el miedo a la muerte:[25]

> ¿Qué es, en efecto, el temer a la muerte sino atribuirse un saber que no se posee? ¿No es acaso imaginar que se sabe lo que se ignora? Pues nadie conoce la muerte, ni siquiera si es, precisamente, el mayor de todos los bienes para el hombre, pero la temen como si supieran con certeza que es el mayor de los males. Sin embargo, ¿cómo no va a ser la más reprochable ignorancia la de creer saber lo que no se sabe?

Sócrates, por su parte, sabe que no sabe nada acerca de la muerte, pero, en cambio, afirma que sabe algo acerca de un tema muy diferente: "Pero sí sé que es malo y vergonzoso cometer injusticia y desobedecer al que es mejor, sea dios u hombre. En comparación con los males que sé que son males, jamás temeré ni evitaré lo que no sé si es incluso un bien".

Es muy interesante comprobar que aquí el no saber y el

[24] *Apología*, 28 b.
[25] *Apología*, 29 a-b.

saber se refieren no a conceptos sino a valores: el valor de la muerte por una parte, el valor del bien moral y del mal moral por la otra. Sócrates no sabe nada del valor que se debe atribuir a la muerte, porque no está en su poder, porque la experiencia de su propia muerte le es,por definición, ajena. Pero conoce el valor de la acción moral y de la intención moral, porque dependen de su elección, de su decisión, de su compromiso; tienen pues su origen en él mismo. Aquí de nuevo el saber no es una serie de proposiciones, una teoría abstracta, sino la certeza de una elección, de una decisión, de una iniciativa; el saber no es un saber a secas, sino un saber-lo-que-hay-que-preferir, luego un saber-vivir. Y es este saber del *valor* el que lo guiará en las discusiones llevadas con sus interlocutores:[26] "Y si alguno de vosotros discute y dice que se preocupa, no pienso dejarlo al momento y marcharme, sino que lo voy a interrogar, a examinar y a refutar, y, si me parece que no ha adquirido la virtud y dice que sí, le reprocharé que tiene en menos lo digno de más y tiene en mucho lo que vale poco".

Este saber del valor procede de la experiencia interior de Sócrates, de la experiencia de una elección que lo'implica en su totalidad. Aquí, de nuevo, no hay, pues, saber más que por medio de un descubrimiento personal que procede del interior. Esta interioridad es además reforzada en Sócrates por la representación de este *daimôn*, de esta voz divina, que, nos dice, habla en él y le impide hacer ciertas cosas. Experiencia mística o imagen mítica, es difícil decirlo, pero en ello podemos ver, en todo caso, una especie de figura de lo que más tarde se llamaría la conciencia moral.

Parece, pues, que Sócrates haya admitido implícitamente que existía en todos los hombres un deseo innato del bien. Es también en este sentido en el que se presentaba como simle partero, cuyo papel se limitaba a hacer descubrir a sus interlocutores sus posibilidades interiores. Entonces, comprendemos mejor el significado de la paradoja socrática: nadie es malo voluntariamente,[27] o también: la virtud es saber;[28] quiere decir que, si el

[26] *Apología*, 29 e.

[27] Sócrates, en Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VII, 3, 1145 b 21-27.

[28] Sócrates, en Aristóteles, *Moral a Eudemo*, I, 5, 1216 b 6-8; Jenofonte, *Memorables*, III, 9, 5.

hombre comete el mal moral, es porque cree encontrar el bien en él, y si es virtuoso, es que sabe con toda su alma y todo su ser en dónde radica el verdadero bien. Todo el papel del filósofo consistirá pues en permitir a su interlocutor "percatarse", en el sentido más fuerte de la palabra, de cuál es el verdadero bien, cuál es el verdadero valor. En el fondo del saber socrático hay el amor del bien.[29]

El contenido del saber socrático es, pues, en lo esencial, "el valor absoluto de la intención moral" y la certeza que proporciona la elección de este valor. Evidentemente, la expresión es moderna. Sócrates no la habría empleado. Pero puede ser útil para subrayar el alcance del mensaje socrático. En efecto, podemos decir que un valor es absoluto para un hombre cuando está dispuesto a morir por él. Tal es precisamente la actitud de Sócrates cuando se trata de "lo que es mejor", es decir de la justicia, del deber, de la pureza moral. Lo repite varias veces en la *Apología*:[30] prefiere la muerte y el peligro antes que renunciar a su deber y a su misión. En el *Critón*,[31] Platón imagina que Sócrates hace hablar a las leyes de Atenas, que le hacen comprender que si pretende evadirse y escapar a su condena perjudicará a toda la ciudad, dando ejemplo de desobediencia a las leyes: no debe poner su propia vida por encima de lo que es justo. Y, como lo dice Sócrates, en el *Fedón*:[32] "según yo opino, hace ya tiempo que estos tendones y estos huesos estarían en Mégara o en Beocia, arrastrados por la esperanza de lo mejor, si no hubiera creído que es más justo y más noble soportar la pena que la ciudad ordena, cualquiera que sea, antes de huir y desertar".

Este valor absoluto de la elección moral aparece también en otra perspectiva, cuando Sócrates[33] declara: "Para el hombre de bien, no hay ningún mal, ni durante su vida ni una vez que ha muerto". Esto significa que todas las cosas que parecen males a los ojos de los hombres, la muerte, la enferme-

[29] A.-J. Voelke, *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, París 1973, p. 194, acerca del supuesto intelectualismo socrático: "La dialéctica socrática une indisolublemente el conocimiento del bien y la elección del bien".

[30] *Apología*, 28 b y ss.

[31] *Critón*, 50 a.

[32] *Fedón*, 98 e.

[33] *Apología*, 41 d.

dad, la pobreza, no son males para él. A sus ojos no hay más que un mal, la falta moral; no hay más que un solo bien, un solo valor, la voluntad de hacer el bien, lo que supone que no nos negamos a examinar siempre rigurosamente nuestra manera de vivir, a fin de ver si siempre está dirigida e inspirada por esta voluntad de hacer el bien. Podemos decir, hasta cierto punto, que lo que interesa a Sócrates no es definir lo que puede ser el contenido teórico y objetivo de la moralidad: lo que hay que hacer, sino saber si se desea real y concretamente hacer lo que se considera justo y bien: cómo hay que actuar. En la *Apología*, Sócrates no da ninguna razón teórica para explicar por qué se obliga a examinar su propia vida y la vida de los demás. Se contenta con decir, por una parte, que es la misión que le fue confiada por el dios y, por la otra, que sólo una lucidez así, un rigor así con respecto a sí mismo puede dar sentido a la vida:[34] "Una vida sin examen no tiene objeto vivirla para el hombre".

Quizás encontramos aquí, todavía confuso e indistinto, cierto esbozo de la idea que será desarrollada más tarde, en una problemática muy diferente, por Kant: la moralidad se constituye a sí misma en la pureza de la intención que dirige la acción, pureza que consiste precisamente en dar un valor absoluto al bien moral, renunciando por completo a su interés individual.

Todo hace pensar además que este saber jamás se adquiere. No sólo es a los demás sino a él mismo a quienes Sócrates no deja de poner a prueba. La pureza de la intención moral debe siempre ser renovada y restablecida. La transformación de sí mismo nunca es definitiva. Exige una perpetua reconquista.

CIUDADO DE SÍ, CIUDADO DE LOS OTROS

Al hablar de la extrañeza de la filosofía, M. Merleau-Ponty[35] decía que "nunca está totalmente en el mundo y, sin embargo, jamás fuera del mundo". Sucede lo mismo con el extraño, el inclasificable Sócrates. Él tampoco está en el mundo ni fuera del mundo.

[34] *Apología*, 38 a.

[35] M. Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie et autres essais*, París, 1965, p. 38.

Por una parte propone, a los ojos de sus conciudadanos, un trastocamiento total de los valores que les parece incomprensible:[36]

> Si, por otra parte, digo que el mayor bien para un hombre es precisamente éste, tener conversaciones cada día acerca de la virtud y de los otros temas de los que vosotros me habéis oído dialogar cuando me examinaba a mí mismo y a otros, y si digo que una vida sin examen no tiene objeto vivirla para el hombre, me creeréis aún menos.

Sus conciudadanos no pueden percibir su invitación a cuestionar de nuevo todos sus valores, toda su manera de actuar, a cuidar de sí mismos, sino como una ruptura radical con la vida cotidiana, con las costumbres y las convenciones de la vida común, con el mundo que les es familiar. Y de hecho esta invitación a cuidar de sí mismo, ¿no sería un llamado a desprenderse de la ciudad, viniendo de un hombre que, en cierta manera, estaría él mismo fuera del mundo, *atopos*, es decir, desconcertante, inclasificable, inquietante? ¿No sería entonces Sócrates el prototipo de la imagen tan difundida y, además, finalmente tan falsa, del filósofo que huye de las dificultades de la vida para refugiarse en su buena conciencia?

Pero por otra parte el retrato de Sócrates, tal cual lo dibuja Alcibíades en el *Banquete* de Platón, y de hecho también Jenofonte, nos revela por el contrario un hombre que participa plenamente en la vida de la ciudad, en la vida de la ciudad tal cual es, un hombre casi ordinario, cotidiano, con mujer e hijos, que conversa con todo el mundo en las calles, en las tiendas, en los gimnasios, un hombre regalón capaz de beber más que nadie sin embriagarse, un soldado valeroso y resistente.

El cuidado de sí mismo no se opone pues al interés en la ciudad. De manera totalmente notable, en la *Apología de Sócrates* y en el *Critón*, lo que Sócrates proclama como su deber, como aquello a lo que debe sacrificar todo, hasta su vida, es la obediencia a las leyes de la ciudad, esas "leyes" personificadas, que, en el *Critón*, exhortan a Sócrates a no abandonarse a la tentación de evadirse de la cárcel y de huir lejos de Atenas, haciéndole comprender que su salvación egoísta sería una

[36] *Apología*, 38 a.

injusticia con respecto a Atenas. Esta actitud no es conformismo, pues Jenofonte hace decir a Sócrates que se puede "obedecer a las leyes deseando que cambien, como se sirve en la guerra deseando la paz". Merleau-Ponty[37] lo recalcó: "Sócrates tiene una manera de obedecer que es una manera de resistir"; se somete a las leyes para demostrar, en el seno mismo de la ciudad, la verdad de su actitud filosófica y el valor absoluto de la intención moral. No hay, pues, que decir con Hegel "Sócrates huye a sí mismo para buscar ahí lo justo y lo bueno", sino con Merleau-Ponty,[38] "pensaba que no se puede ser justo a solas, que al serlo a solas se deja de serlo".

El cuidado de sí mismo es, pues, indisolublemente cuidado de la ciudad y los demás, como lo vemos en el ejemplo del propio Sócrates, cuya razón de vivir es ocuparse de los demás. En él,[39] hay un aspecto al mismo tiempo "misionero" y "popular" que encontraremos además en algunas filosofías de la época helenística:

> yo soy precisamente el hombre adecuado para ser ofrecido por el dios a la ciudad. En efecto, no parece humano que yo tenga descuidados todos mis asuntos y que, durante tantos años, soporte que mis bienes familiares estén en abandono, y, en cambio, esté siempre ocupándome de lo vuestro, acercándome a cada uno privadamente como un padre o un hermano mayor, intentando convencerle de que se preocupe por la virtud.

Así Sócrates está, en efecto, fuera del mundo y en el mundo, trascendiendo a los hombres y a las cosas por su exigencia moral y el compromiso que implica, mezclado a los hombres y a las cosas, porque no puede haber verdadera filosofía sino en lo cotidiano. Y, en toda la Antigüedad, Sócrates seguirá siendo así el modelo del filósofo ideal, cuya obra filosófica no es más que su vida y su muerte.[40] Como lo escribía Plutarco[41] a principios del siglo II d.C.:

[37] M. Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 44.
[38] M. Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 48
[39] *Apología*, 32 b y 31 b.
[40] *Cf.* A. Dihle, *Studien zur griechischen Biographie*, 2ª ed., Gotinga, 1970, pp. 13-20.
[41] Plutarco, *Si la política es asunto de los ancianos*, 26, 796 d.

La mayoría imagina que la filosofía consiste en discutir desde lo alto de una cátedra y profesar cursos sobre textos. Pero lo que no llega a comprender esa gente es la filosofía ininterrumpida que vemos ejercer cada día de manera perfectamente igual a sí misma [...] Sócrates no hacía disponer gradas para los auditores, no se sentaba en una cátedra profesoral; no tenía horario fijo para discutir o pasearse con sus discípulos. Pero a veces, bromeando con ellos o bebiendo o yendo a la guerra o al Ágora con ellos, y por último yendo a la prisión y bebiendo el veneno, filosofó. Fue el primero en mostrar que, en todo tiempo y en todo lugar, en todo lo que nos sucede y en todo lo que hacemos, la vida cotidiana da la posibilidad de filosofar.

IV. LA DEFINICIÓN DEL FILÓSOFO EN EL "BANQUETE" DE PLATÓN

ES EVIDENTE que no sabemos si Sócrates, en sus discusiones con sus interlocutores, empleó la palabra *filosofía*. En todo caso, es probable que si esto hubiera ocurrido, habría utilizado esta palabra dándole el sentido común de la época, es decir, que la habría empleado, como se hacía entonces, para designar la cultura general que los sofistas y otros podían dispensar a sus alumnos. Este sentido es el que tienen por ejemplo los raros empleos de la palabra *philosophia* que encontramos en las *Memorables*, los recuerdos, de Sócrates que reunió su discípulo Jenofonte. Empero, bajo la influencia de la personalidad y de la enseñanza de Sócrates, Platón va a dar, en el *Banquete*, a la palabra "filósofo", y luego también a la de "filosofía", un nuevo sentido.

EL "BANQUETE" DE PLATÓN

El *Banquete* es, con la *Apología*, un monumento literario erigido en memoria de Sócrates, un monumento maravillosa y hábilmente construido, como Platón sabía hacerlo tan bien, entrelazando con arte temas filosóficos y símbolos míticos. Como en la *Apología*, la parte teórica está reducida a su mínimo: encontramos en él algunas páginas, de hecho muy importantes, que se refieren a la visión de la Belleza, y lo esencial está consagrado a describir el modo de vida de Sócrates, que se revelará precisamente como el modelo del filósofo. La definición del filósofo,[1] propuesta a lo largo del diálogo, adquirirá con ello mucho más sentido.

La figura de Sócrates domina, pues, todo el diálogo presen-

[1] Acerca de los empleos de la palabra *philosophia* y de las palabras emparentadas en Platón, *cf.* M. Dixsaut, *Le Naturel Philosophe*, París, 1985.

tado como el relato de un cierto Aristodemo, quien cuenta cómo Sócrates le pidió que lo acompañara al banquete que ofrecía el poeta Agatón para celebrar su victoria en el concurso de tragedia. Sócrates llega, por cierto, tarde porque se quedó mucho tiempo en su lugar prosiguiendo sus meditaciones. En la serie de discursos que los participantes al banquete van a pronunciar en honor de Eros, la intervención de Sócrates es por sí misma casi tan larga como la de todos los demás oradores juntos. Cuando al final del banquete llega Alcibíades, ebrio, coronado de flores, acompañado por una flautista, éste hará un largo elogio de Sócrates detallando todos los aspectos de su personalidad. Y, en las últimas líneas de la obra, el personaje de Sócrates queda solo, lúcido y sereno, en medio de los convidados dormidos, aun habiendo bebido más que los demás.

> Sólo Agatón, Aristófanes y Sócrates seguían despiertos y bebiendo en una gran copa que se pasaban de derecha a izquierda. Sócrates conversaba pues con ellos [...] los obligaba progresivamente a reconocer que compete al mismo hombre ser capaz de componer comedia y tragedia [...] Fue Aristófanes quien se quedó dormido primero, luego Agatón, cuando ya era de día. Sócrates [...] se levantó y partió. Tomó el camino hacia el Liceo y, después de unas cuantas abluciones, pasó como lo habría hecho en otra ocasión el resto del día.

Este final del diálogo hizo soñar a los poetas. Aquí pensamos en los versos de Hölderlin[2] acerca del sabio que sabe soportar la intensidad de la felicidad que ofrece el dios: "A cada quien su medida. Grande es el peso de la desgracia, más pesada aún la felicidad. Hubo un sabio sin embargo que supo permanecer lúcido en el banquete, de mediodía hasta la plena noche, y hasta los primeros resplandores del amanecer".

Con la misma serenidad, señala Nietzsche,[3] salió del banquete y supo entrar en la muerte:

> Fue a la muerte con la calma que le atribuye la descripción de Platón, cuando, el último de todos los convidados, sale del ban-

[2] Hölderlin, *Le Rhin*, trad. G. Bianquis, París, 1943, pp. 391-393.
[3] Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, § 13

quete con los primeros resplandores del amanecer, para iniciar un nuevo día, mientras que, detrás de él, sobre las bancas y el suelo, los convidados adormecidos se quedan atrás soñando con Sócrates, el verdadero erótico. Sócrates muriendo se volvió el ideal nuevo, jamás hallado antes, de la élite de la juventud.

Como lo ha mostrado D. Babut,[4] los menores detalles tienen su importancia en la construcción del diálogo destinado al mismo tiempo a describir a Sócrates y a idealizarlo. La compañía de los bebedores se fijó un programa que determinaba tanto la manera en que se bebería como el tema de los discursos que cada uno de los participantes debería pronunciar. El tema fue el Amor. Relatando el banquete al que asistió Sócrates, el diálogo referirá pues la manera en que los convidados cumplieron con su tarea, en qué orden se sucedieron los discursos y lo que dijeron los diferentes oradores. Según D. Babut, los cinco primeros discursos, los de Fedro, de Pausanias, de Erixímaco, de Aristófanes y de Agatón, por una progresión dialéctica, preparan el elogio del Amor por Diotima, la sacerdotisa de Mantinea cuyos propósitos citará Sócrates cuando llegue su turno.

De punta a punta del diálogo, pero sobre todo en el discurso de Diotima y en el de Alcibíades, percibimos que los rasgos de la figura de Eros y los de la figura de Sócrates tienden a confundirse. Y finalmente, si se entremezclan de manera tan estrecha, la razón es que Eros y Sócrates personifican, uno de manera mítica, el otro de manera histórica, la figura del filósofo. Éste es el sentido profundo del diálogo.

EROS, SÓCRATES Y EL FILÓSOFO

El elogio de Eros por Sócrates está desde luego compuesto a la manera propiamente socrática. Esto quiere decir que Sócrates no hará, como los demás convidados, un discurso en el cual afirmará que el Amor tiene tal o cual cualidad. No habla-

[4] D. Babut, "Peinture et dépassement de la réalité dans le *Banquet* de Platon", *Revue des études anciennes*, t. 82, 1980, pp. 5-29, artículo retomado en *Parerga, Choix d'articles de D. Babut*, Lyon, 1994, pp. 171-196.

rá él mismo, puesto que no sabe nada, sino que hará hablar a los demás, y en primer lugar a Agatón, quien acaba de hacer antes que él el elogio del Amor y que, sobre todo, ha declarado que el Amor es bello y gracioso. Sócrates empieza, pues, por interrogar a Agatón para preguntarle si el amor es deseo de lo que se posee o de lo que no se posee. Si hay que admitir que el amor es deseo de lo que no se posee, y si el amor es deseo de la belleza, ¿no hay que concluir de ello que el amor no puede, él mismo, ser bello, puesto que no posee la belleza? Después de haber obligado a Agatón a admitir esta posición, no por ello Sócrates expondrá su teoría del Amor, sino que va a referir lo que le hizo comprender, acerca del Amor, Diotima, la sacerdotisa de Mantinea, durante una conversación que en otro tiempo sostuvo con ella. Puesto que se relaciona con otra cosa, y con otra cosa de la que carece, el Amor no puede ser un dios, como lo pensaron sin razón todos los demás comensales que hasta ahí hicieron el elogio del Amor; Eros no es más que un *daimôn*, un ser intermediario entre los dioses y los hombres, entre los inmortales y los mortales.[5] Aquí se trata no sólo de una posición intermedia entre dos órdenes de realidades opuestas, sino de una situación de mediador: el demonio está en relación con los dioses y los hombres, tiene un papel en las iniciaciones a los misterios, en las encantaciones que sanan los males del alma y del cuerpo, en las comunicaciones que vienen de los dioses a los hombres, tanto durante la vigilia como durante el sueño. Para hacerle comprender mejor esta representación de Eros, Diotima[6] propone a Sócrates un relato mítico del nacimiento de este demonio. El día del nacimiento de Afrodita hubo un banquete entre los dioses. Al final de la comida, Penia, es decir "Pobreza", "Privación" se acercó para mendigar. Poros, es decir "Medio", "Riqueza", "Oportuno", estaba entonces dormido, ebrio de néctar, en el jardín de Zeus. Penia se acostó cerca de él, a fin de remediar su propia pobreza teniendo un hijo de él. Es así como concibió el Amor. Según Diotima, la naturaleza y el carácter del Amor se explican por este origen. Habiendo

[5] *Banquete*, 202 e.
[6] *Banquete*, 203 a y ss.

nacido el día del nacimiento de Afrodita, está prendado de la belleza. Hijo de Penia, siempre es pobre, indigente, mendigo. Hijo de Poros, es inventivo y astuto.

La descripción mítica de Diotima, de manera muy hábil y llena de buen humor, se aplica al mismo tiempo a Eros, a Sócrates y al filósofo. Primero, Eros el necesitado: "es siempre pobre y, lejos de ser delicado y bello, como cree la mayoría, es, más bien, duro y seco, descalzo y sin casa, duerme siempre en el suelo y descubierto, se acuesta a la intemperie en las puertas y al borde de los caminos".

Pero también, como digno hijo de Poros, este Eros enamorado es un "cazador peligroso": "está al acecho de lo bello y de lo bueno; es valiente, audaz y activo, hábil cazador, siempre urdiendo alguna trama, ávido de sabiduría y rico en recursos, un amante del conocimiento a lo largo de toda su vida, un formidable mago, hechicero y sofista".

Pero la descripción se aplica a Sócrates, quien también es este enamorado, este cazador desarrapado.[7] Al final del diálogo, Alcibíades lo describirá participando en la expedición militar de Potidea, presa del frío del invierno, descalzo, cubierto con un abrigo burdo que lo protege mal. Al principio del diálogo nos enteramos de que, para asistir al banquete, Sócrates, excepcionalmente, se bañó y calzó. Los pies descalzos y el viejo abrigo de Sócrates eran el tema favorito de los poetas cómicos.[8] Y el Sócrates a quien describe el cómico Aristófanes en sus *Nubes*[9] es un digno hijo de Poros: "Intrépido, bello orador, descarado, desvergonzado [...] jamás falto de palabras, un verdadero zorro". En su elogio de Sócrates, Alcibíades también hace alusión a su desvergüenza, y ya antes que él, al principio del diálogo, Agatón hace lo mismo.[10] Para Alcibíades, Sócrates es también un verdadero mago,[11] que embruja las almas por medio de sus palabras. En cuanto a la robustez de Eros, la encontramos en el retrato de Sócrates en los ejércitos que

[7] *Banquete*, 174 a, 203 c-d y 220 b. *Cf.* V. Jankélévitch, *L'Ironie*, pp. 122-125.

[8] Encontraremos ejemplos de ello en Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos ilustres*, II, 27-28.

[9] Aristófanes, *Nubes*, 445 y ss.

[10] *Banquete*, 175 e y 221 e.

[11] *Banquete*, 215 c.

traza Alcibíades: resiste el frío, el hambre, el miedo, al mismo tiempo que es capaz de soportar tanto el vino como las privaciones.[12]

Ahora bien, este retrato de Eros-Sócrates es al mismo tiempo el retrato del filósofo, en la medida en que, hijo de Poros y de Penia, Eros es pobre y deficiente, pero sabe, con su habilidad, compensar su pobreza, su privación y su deficiencia. Para Diotima, Eros es pues filo-sofo porque está a medio camino entre la *sophia* y la ignorancia. Platón[13] no define aquí lo que para él significa la sabiduría. Sólo deja entrever que se trata de un estado trascendente, puesto que, hablando con propiedad, sólo, a sus ojos, los dioses son sabios.[14] Podemos admitir que la sabiduría representa la perfección del saber identificado con la virtud. Pero, como ya lo dijimos y como habremos de repetirlo,[15] en la tradición griega, el saber o *sophia* es menos un saber puramente teórico que un saber hacer, un saber vivir, y reconoceremos su huella en la manera de vivir, no el saber teórico, de Sócrates filósofo, que Platón evoca precisamente en el *Banquete*.

Hay, dice Diotima, dos categorías de seres que no filosofan: los dioses y los sabios, porque precisamente son sabios, y los insensatos, porque creen ser sabios:

> ninguno de los dioses ama la sabiduría ni desea ser sabio *(sophos)* porque ya lo es, como tampoco ama la sabiduría cualquier otro que sea sabio. Por otro lado, los ignorantes ni aman la sabiduría ni desean hacerse sabios, pues en esto precisamente es la ignorancia una cosa molesta: en que quien no es ni bello, ni bueno, ni inteligente se crea a sí mismo que lo es suficientemente. Así pues, el que no cree estar necesitado no desea tampoco lo que no cree necesitar.

Pero Sócrates pregunta entonces: "En estas condiciones, ¿cuáles son, Diotima, los que filosofan puesto que no son ni los sabios ni los insensatos?" Contesta Diotima:

[12] *Banquete*, 220 a-d.
[13] *Banquete*, 203 e y ss.
[14] *Cf. Fedro*, 278 d.
[15] *Cf. supra*, pp. 29-30 e *infra*, pp. 296-297.

—Hasta para un niño es ya evidente —dijo— que son los que están en medio de estos dos, entre los cuales estará también Eros. La sabiduría, en efecto, es una de las cosas más bellas y Eros es amor de lo bello, de modo que Eros es necesariamente amante de la sabiduría, y por ser amante de la sabiduría está, por tanto, en medio del sabio y del ignorante. Y la causa de esto es también su nacimiento, ya que es hijo de un padre sabio *(sophos)* y rico en recursos y de una madre no sabia e indigente.

Aquí de nuevo reconocemos, pues, con los rasgos de Eros, no sólo al filósofo, sino a Sócrates que, al parecer, no sabía nada, como los insensatos, pero que, al mismo tiempo, era consciente de no saber nada: era por ello diferente de los insensatos, por el hecho de que, consciente de su no saber, deseaba saber, aun si, como lo vimos,[16] su representación del saber era profundamente distinta de la representación tradicional. Sócrates o el filósofo es pues Eros: falto de la sabiduría, de la belleza, del bien, desea, ama la sabiduría, la belleza, el bien. Es Eros, lo que quiere decir que es el Deseo, no un deseo pasivo y nostálgico, sino impetuoso, digno de este "cazador peligroso" que es Eros.

Al parecer nada más sencillo y más natural que esta posición intermediaria del filósofo. Se encuentra a medio camino entre el saber y la ignorancia. Podemos pensar que le bastará practicar su actividad de filósofo para superar definitivamente la ignorancia y alcanzar la sabiduría. Pero las cosas son mucho más complejas.

En efecto, en el segundo plano de esta oposición entre sabios, filósofos e insensatos, se deja entrever un esquema lógico de división de los conceptos muy riguroso y que no permite una perspectiva tan optimista. En realidad, Diotima opuso los sabios y los no sabios, lo que quiere decir que estableció una oposición de *contradicción* que no admite ningún intermediario: se es sabio o no se es, no hay punto medio. Desde este punto de vista no podemos decir que el filósofo sea un intermediario entre el sabio y el no sabio, pues si no es "sabio" es necesaria y decididamente "no sabio". Está pues destinado a nunca alcanzar la sabiduría. Pero

[16] *Cf. supra*, pp. 45 y ss.

en los no sabios, Diotima introdujo una división: hay los que son inconscientes de su no sabiduría, que son propiamente los insensatos, y los que son conscientes de su no sabiduría, que son los filósofos. Esta vez, podemos considerar que en la categoría de los no sabios, los insensatos, inconscientes de su no sabiduría, son lo contrario de los sabios, y desde este punto de vista, esta vez, es decir conforme a esta oposición de *contrariedad*, los filósofos son intermediarios entre los sabios y los insensatos, en la medida en que son no sabios conscientes de su no sabiduría: no son entonces ni sabios ni insensatos. Esta división es paralela a otra, que era muy común en la escuela de Platón: la distinción entre "lo que es bueno" y "lo que no es bueno". Entre estos dos términos no hay punto medio, porque se trata de una oposición de contradicción. Pero, en lo que no es bueno, se puede distinguir entre lo que no es ni bueno ni malo y lo que es malo. Esta vez la oposición de contrariedad se establecerá entre lo bueno y lo malo y habrá un intermediario entre lo bueno y lo malo, a saber, lo "ni bueno ni malo".[17] Estos esquemas lógicos tenían una enorme importancia en la escuela de Platón.[18] En efecto, servían para distinguir las cosas que no conocen el más y el menos, y las que son susceptibles de grados de intensidad. El sabio o lo que es bueno son absolutos. No admiten variaciones: no se puede ser más o menos sabio o más o menos bueno. Pero lo que es intermediario, lo "ni bueno ni malo", o el "filósofo", es susceptible de más o menos: el filósofo nunca alcanzará la sabiduría, pero puede progresar en su dirección. La filosofía pues, según el *Banquete*, no es la sabiduría, sino un modo de vida y un discurso determinados por la idea de sabiduría.

Con el *Banquete*, la etimología de la palabra *philosophia*, "el amor, el deseo de la sabiduría", se vuelve pues el programa mismo de la filosofía. Podemos decir que con el Sócrates del *Banquete*, la filosofía adquiere definitivamente en la historia una tonalidad al mismo tiempo irónica y trágica. Irónica, puesto que el verdadero filósofo siempre será aquel que sabe

[17] *Cf.* Platón, *Lisis*, 218 b 1.

[18] H.-J. Krämer, *Platonismus und hellenistische Philosophie*, Berlín, 1971, pp. 174-175 y 229-230.

que no sabe, que sabe que no es sabio, y que por consiguiente no es ni sabio ni no sabio, que no está en su lugar ni en el mundo de los insensatos ni en el de los sabios, ni totalmente en el mundo de los hombres ni totalmente en el mundo de los dioses, inclasificable pues, sin casa ni hogar, como Eros y Sócrates. Trágica también, porque este ser extraño está torturado y desgarrado por el deseo de alcanzar esa sabiduría que se le escapa y a la que ama. Como Kierkegaard,[19] el cristiano que quería ser cristiano, pero que sabía que sólo Cristo es cristiano, el filósofo sabe que no puede alcanzar su modelo, y que jamás será totalmente lo que desea. Platón instaura pues una distancia insuperable entre la filosofía y la sabiduría. La filosofía se define por consiguiente por aquello de lo que carece, es decir, por una norma trascendente que se le escapa y sin embargo que posee en sí en cierta manera, según la célebre fórmula de Pascal, tan platónica: "No me buscarías, si no me hubieras encontrado."[20] Plotino[21] dirá: "Lo que careciera por completo del bien jamás buscaría el bien". Por ello el Sócrates del *Banquete* aparece al mismo tiempo como el que pretende no tener ninguna sabiduría y como un ser cuya manera de vivir se admira. Pues el filósofo no es sólo un intermediario, sino un mediador, como Eros. Revela a los hombres algo del mundo de los dioses, del mundo de la sabiduría. Es como esas figurillas de silenos[22] que, exteriormente, parecen grotescas y ridículas, pero que, cuando se les abre, permiten ver estatuas de dioses. Es así como Sócrates, por medio de su vida y de sus discursos, que tienen un efecto mágico y demoniaco, obliga a Alcibíades a cuestionarse a sí mismo y a decirse que su vida no merece ser vivida si se comporta como lo hace. Señalémoslo de paso, como lo expresa L. Robin,[23] también el *Banquete* mismo, es decir la obra literaria que Platón escribió con este título, es semejante a Sócrates, es asimismo un sileno esculpido que, bajo la ironía y el humor, disimula concepciones muy profundas.

19 Kierkegaard, *El instante*, § 10, en *Obras completas*, t. XIX, pp. 300-301.
20 Pascal, *Pensées*, § 553 Brunschvig (Classiques Hachette).
21 Plotino, *Enéadas*, III, 5 (50), 9, 44; p. 142, Hadot.
22 *Banquete*, 215 b-c.
23 L. Robin, nota, p. CV, n. 2, en Platón, *Banquete*, París, 1981 (1ª ed., 1929).

No sólo es la figura de Eros la que se deprecia y se demistifica en el *Banquete*, pasando del rango de dios al de demonio, también la figura del filósofo que ya no es el hombre que recibe de los sofistas un saber ya hecho, sino alguien que tiene conciencia de su deficiencia, al mismo tiempo que del deseo que hay en él, y que lo atrae hacia lo bello y hacia el bien.

El filósofo, que toma conciencia de sí mismo en el *Banquete*, aparece pues, a semejanza del Sócrates que describimos antes,[24] como no siendo ni del todo del mundo, ni del todo exterior al mundo. Como Alcibíades pudo verlo en la expedición de Potidea, Sócrates tiene la capacidad de mantenerse feliz en toda circunstancia, de poder, durante la expedición militar de Potidea, gozar de la abundancia cuando está ahí y aventajar entonces a todos los demás en el arte de beber sin embriagarse, y sin embargo, durante la escasez, soportar valientemente el hambre y la sed, estar tan a gusto cuando no hay nada que comer como cuando hay abundancia, soportar fácilmente el frío, no temer a nada, mostrar un extraordinario valor en el combate. Es indiferente a todas las cosas que seducen a los hombres, belleza o riqueza o ventaja cualquiera, y que le parecen carentes de importancia. Pero también es alguien que puede absorberse por completo en la meditación, retirándose de todo lo que lo rodea. Durante la expedición de Potidea, sus compañeros de armas lo vieron reflexionar, de pie e inmóvil, durante todo un día. Y es asimismo lo que le sucede al principio del diálogo y que explica su retraso al llegar al banquete. Platón desea quizás dar a entender así que Sócrates fue iniciado por la sacerdotisa de Mantinea en los misterios del amor y que aprendió a ver la verdadera belleza; aquel que ha alcanzado una visión así llevará, dice la sacerdotisa de Mantinea, la única vida que vale la pena ser vivida y adquirirá de esa manera la excelencia *(aretê)*, la virtud verdadera.[25] Esta vez, la filosofía aparece, tendremos que repetirlo,[26] como una experiencia del amor. Así, Sócrates se revela como un ser que, si no es un dios, puesto que de entrada aparece como un hombre común, es sin embargo superior a los hombres; es en efecto un *daimôn*, una mezcla de

[24] *Cf. supra;* pp. 48 y ss.
[25] *Banquete*, 211 d-212 a.
[26] *Cf. infra*, pp. 82 y ss.

divinidad y de humanidad; pero una mezcla así no va de suyo, sino que se vincula necesariamente con una extrañeza, casi con un desequilibrio, con una disonancia interna.

Esta definición del filósofo en el *Banquete* tendrá una importancia capital en toda la historia de la filosofía. Para los estoicos, por ejemplo, de la misma manera que para Platón, el filósofo es, por esencia, diferente del sabio, y en la perspectiva de esta oposición de contradicción, el filósofo no se distingue del común de los mortales. Poco importa, dirán los estoicos, que nos encontremos a un codo o a 500 brazas por debajo del agua, no por ello estamos menos ahogados.[27] Hay, en cierta manera, una diferencia de esencia entre el sabio y el no sabio, en el sentido de que sólo el no sabio es susceptible de más o de menos, mientras que el sabio corresponde a una perfección absoluta que no admite grados. Pero el hecho de que el filósofo sea no sabio no quiere decir que no haya diferencia entre el filósofo y los demás hombres. El filósofo es consciente de su estado de no sabiduría, desea la sabiduría, intenta progresar hacia la sabiduría que, según los estoicos, es una especie de estado trascendente al que no se puede llegar más que por una mutación brusca e inesperada. Y además el sabio no existe, o muy raras veces. El filósofo puede, pues, progresar, pero siempre en el interior de la no sabiduría. Tiende hacia la sabiduría, pero de manera asíntota, sin jamás poder alcanzarla.

Las demás escuelas filosóficas no tendrán una doctrina tan precisa de la distinción entre filosofía y sabiduría, pero, de una manera general, la sabiduría parecerá ser un ideal que guía y atrae al filósofo, y sobre todo la filosofía será considerada un ejercicio de la sabiduría, luego la práctica de un modo de vida. Esta idea perdurará todavía en Kant,[28] y está implícita en todos los filósofos que definen etimológicamente la filosofía como el amor a la sabiduría. Lo que los filósofos conservaron menos del modelo del Sócrates del *Banquete*, es su ironía y su humor, al que hace eco el Sócrates bailador del *Banquete* de Jenofonte.[29] Tradicionalmente se privaron de

[27] Cicerón, *De finibus bonorum et malorum*, III, 14, 48.
[28] *Cf. infra*, pp. 287-292.
[29] Jenofonte, *Banquete*, II, 17-19.

aquello que más hubieran necesitado. Nietzsche[30] lo percibió claramente: "Sobre el fundador del cristianismo, la ventaja de Sócrates es la sonrisa que matiza su gravedad y esa sabiduría llena de travesura, que da al hombre el mejor estado de ánimo".

Isócrates

La oposición entre filosofía y sabiduría se encuentra por lo demás en uno de los contemporáneos de Platón, el orador Isócrates. Observamos en este último, primero, una evolución del concepto de la filosofía con respecto a la época de los sofistas:[31] "Nuestra ciudad dio a conocer la filosofía, que descubrió todo esto, ayudó a establecerlo, nos educó para las acciones, nos apaciguó, y diferenció las desgracias producidas por la ignorancia y las que resultan de la necesidad, y nos enseñó a rechazar las primeras y a soportar bien las segundas".

La filosofía sigue siendo la gloria y el orgullo de Atenas, pero su contenido cambió considerablemente. En la descripción de Isócrates ya no sólo se trata de cultura general y científica, sino de una formación para la vida, que transforma las relaciones humanas y nos arma contra la adversidad. Pero sobre todo Isócrates[32] introduce una distinción capital entre la *sophia* (o *epistêmê)* y la *philosophia*:

> Puesto que la naturaleza humana no puede adquirir una ciencia (*epistêmê)* con la que podemos saber lo que hay que hacer o decir, en el resto de los saberes considero sabios *(sophoi)* a quienes son capaces de alcanzar lo mejor con sus opiniones, y filósofos *(philosophoi)* a los que se dedican a unas actividades con las que rápidamente conseguirán esta inteligencia.

Isócrates distingue, pues, primero una sabiduría ideal, la *epistêmê*, concebida como un saber hacer perfecto en el comportamiento de la vida, que se fundamentaría en una capacidad de juzgar totalmente infalible; luego una sabiduría prác-

[30] Nietzsche, *Humain trop humain. Le voyageur et son ombre*, § 86.
[31] Isócrates, *Panegírico*, § 47.
[32] Isócrates, *El intercambio*, § 271.

tica *(sophia)* que es un tacto adquirido por una sólida formación del juicio, que permite poder tomar decisiones razonables, pero conjeturales, en las situaciones de todo tipo que se presentan; por último la formación misma del juicio, que no es más que la filosofía. Se trata, de hecho, de un tipo de filosofía diferente de la de Platón. Podríamos hablar de humanismo en el sentido clásico de la palabra. "Isócrates está íntimamente convencido de que se puede ser mejor aprendiendo a hablar bien", a condición de tratar "temas elevados, bellos, que sirven a la humanidad y atañen al interés general".[33] Así, la filosofía es, para él, indisolublemente, el arte de decir bien y de vivir bien.

[33] I. Hadot, *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*, París, 1984, pp. 16-18.

SEGUNDA PARTE

LA FILOSOFÍA COMO MODO DE VIDA

V. PLATÓN Y LA ACADEMIA

"EL *BANQUETE*" de Platón inmortalizó la figura de Sócrates como filósofo, es decir, como hombre que intenta, al mismo tiempo por medio de su discurso y de su modo de vida, acercarse y hacer que se acerquen los demás a esta manera de ser, a este estado ontológico trascendente que es la sabiduría. La filosofía de Platón, y después de ella todas las filosofías de la Antigüedad, aun las más lejanas del platonismo, tendrán pues en común esta particularidad de vincular estrechamente, en esta perspectiva, el discurso y el modo de vida filosóficos.

LA FILOSOFÍA COMO FORMA DE VIDA EN LA ACADEMIA DE PLATÓN

El proyecto educador

De nuevo tenemos que volver al estrecho lazo que vincula a Sócrates y Eros, el filósofo y el amor, en el *Banquete* de Platón. En él aparece en efecto el amor, no sólo como deseo de lo que es sabio y de lo que es bello, sino como deseo de fecundidad, es decir, de inmortalizarse produciendo. Dicho de otra manera, el amor es creador y fecundo. Hay dos fecundidades, dice Diotima,[1] la del cuerpo y la del alma. Aquellos cuya fecundidad reside en el cuerpo buscan inmortalizarse engendrando hijos, y aquellos cuya fecundidad mora en el alma intentan la inmortalidad en una obra de la inteligencia, ya sea literaria o técnica. Pero la forma más elevada de inteligencia es el dominio de sí mismo y la justicia, y se ejerce en la organización de las ciudades o de otras instituciones. Varios historiadores vieron en ello, en esta mención de las "instituciones", una alusión a la fundación por Platón de su escuela

[1] *Banquete*, 208 e.

pues, en las siguientes líneas, claramente da a entender que la fecundidad de la que quiere hablar es la de un educador, que, a semejanza de Eros, hijo de Poros, está "lleno de recursos" *(euporei)*, "tiene al punto abundancias de razonamientos sobre la virtud, sobre cómo debe ser el hombre bueno y lo que debe practicar".[2] En el *Fedro*, Platón hablará de "sembrar los espíritus" y dirá:

> más excelente es ocuparse con seriedad de esas cosas, cuando alguien, haciendo uso de la dialéctica y buscando un alma adecuada, planta y siembra palabras con fundamento, capaces de ayudarse a sí mismas y a quienes las planta, y que no son estériles, sino portadoras de simientes de las que surgen otras palabras que, en otros caracteres, son canales por donde se transmite, en todo tiempo, esa semilla inmortal, que da felicidad al que la posee en el grado más alto posible para el hombre.[3]

L. Robin[4] resumió estos temas platónicos de la siguiente manera:

> El alma fecunda no puede fecundar y fructificar más que mediante su comercio con otra alma, en la cual se habrán reconocido las cualidades necesarias; y este comercio no puede instituirse más que por la palabra viva, por la conversación diaria que supone una vida común, organizada con vistas a fines espirituales y para un porvenir indefinido, en resumen una escuela filosófica, tal cual Platón había concebido la suya, en su estado presente y por la continuidad de la tradición.

Descubrimos pues otro aspecto capital de la nueva definición de la filosofía que propone Platón en el *Banquete*, y que marcará de manera definitiva la vida filosófica de la Antigüedad. La filosofía no puede llevarse a cabo más que por la comunidad de vida y el diálogo entre maestros y discípulos en el seno de una escuela. Varios siglos después, Séneca[5] alabará de nuevo la importancia filosófica de la vida en común:

[2] *Banquete*, 209 b c.
[3] *Fedro*, 277 a.
[4] L. Robin, nota, en Platón, *Banquete*, París, 1981 (1ª ed., 1929), p. XCII.
[5] Séneca, *Epistulae morales ad Lucilium*, 6, 6.

> La viva voz y la convivencia te serán más útiles que la palabra escrita; es preciso que vengas a mi presencia: primero, porque los hombres se fían más de la vista que del oído; luego, porque el camino es largo a través de los preceptos, breve y eficaz a través de los ejemplos. Cleantes, el estoico, no hubiese imitado a Zenón si tan sólo le hubiese escuchado: participó en su vida, penetró en sus secretos, examinó si vivía según sus normas. Platón, Aristóteles y toda la pléyade de sabios que había de tomar rumbos opuestos, aprovecharon más de la conducta que de las enseñanzas de Sócrates; a Metrodoro, Hermarco y Polieno no les hizo hombres prestigiosos la escuela, sino la intimidad con Epicuro.

Es cierto, habremos de repetirlo, que Platón no es el único, en esa época, en fundar una institución escolar consagrada a la educación filosófica. Otros discípulos de Sócrates, Antístenes, Euclides de Megara, Aristipo de Cirene, o un personaje como Isócrates, lo harán al mismo tiempo que él, pero la Academia de Platón tendrá una considerable resonancia tanto en su época como para la posteridad, por la calidad de sus miembros y la perfección de su organización. En toda la historia de la filosofía ulterior encontraremos el recuerdo y la imitación de esta institución y de las discusiones y debates que tuvieron lugar en ella.[6] "Academia", porque las actividades de la escuela se llevaban a cabo en salas de reunión que se encontraban en un gimnasio de los alrededores de Atenas, llamado precisamente la Academia, y porque Platón había adquirido, cerca de ese gimnasio, una pequeña propiedad en la que los miembros de la escuela se podían reunir o hasta vivir en común.[7]

Sócrates y Pitágoras

Los antiguos decían que la originalidad de Platón consistía en el hecho de que, en cierto modo, había realizado una síntesis entre Sócrates, a quien conoció en Atenas, y el pitagorismo,

[6] *Cf.* la importante obra de H.-J. Krämer, *Platonismus und hellenistische Philosophie*, Berlín, 1971.

[7] *Cf.* M.-F- Billot, "Académie", en *Dictionnaire des philosophes antiques*, ed. R. Goulet, t. I, París, 1994, pp. 693-789.

que habría conocido durante su primer viaje a Sicilia.[8] De Sócrates habría recibido el método del diálogo, la ironía, el interés dirigido hacia los problemas de la conducción de la vida; de Pitágoras habría heredado la idea de una formación por las matemáticas y de una posible aplicación de estas ciencias al conocimiento de la naturaleza, la elevación del pensamiento, el ideal de una comunidad de vida entre filósofos. Es indiscutible que Platón conoció a algunos pitagóricos: de hecho, los pone en escena en sus diálogos. Pero, debido a las incertidumbres de nuestros conocimientos acerca del pitagorismo antiguo, no podemos definir con exactitud el papel del pitagorismo en la formación de Platón. En todo caso, una cosa es cierta, y es que, en la *República,*[9] Platón hace el elogio de Pitágoras diciendo que fue amado porque propuso a los hombres y a las generaciones futuras una "vía", una regla de vida llamada "pitagórica", que distingue de los demás hombres a quienes la practican y que aún existía en la época de Platón. En efecto, las comunidades pitagóricas desempeñaron un importante papel político en las ciudades del sur de Italia y de Sicilia. Podemos creer legítimamente que la fundación de la Academia fue inspirada tanto por el modelo de la forma de vida socrática como por el de la forma de vida pitagórica, aun si no podemos definir con certeza las características de esta última.[10]

La intención política

La intención inicial de Platón es política: cree en la posibilidad de cambiar la vida política por medio de la educación filosófica de los hombres que son influyentes en la ciudad. El testimonio autobiográfico que da Platón en la *Carta VII* merece que se le preste atención. Relata cómo, en su juventud, quería, a semejanza de los demás jóvenes, ocuparse de los

[8] Por ejemplo, Dicearco, en Plutarco, *Propósitos de mesa*, VIII, 2, 719 a; Cicerón, *La República*, I, 15-16; *De finibus bonorum et malorum*, V, 86-87; Agustín, *La ciudad de Dios*, VIII, 4; Numeni, fr. 24, ed. y trad. des Places; Proclo, *Comentario sobre el Timeo*, t. I, 7, 24 Diehl, p. 32, trad. Festugière.

[9] *República*, 600 b.

[10] J. P. Lynch, *Aristotle's School*, p. 61.

asuntos de la ciudad; cómo descubrió entonces, por la muerte de Sócrates y por su examen de las leyes y de las costumbres, hasta qué punto era difícil administrar de manera correcta los asuntos de la ciudad, para reconocer por último que todas las ciudades existentes en su época, todas sin excepción, tenían un régimen político malo. Por ello, dice, "me vi irresistiblemente llevado a alabar la verdadera filosofía y a proclamar que, sólo a su luz, se puede reconocer en donde radica la justicia en la vida pública y en la vida privada". Pero no se trata simplemente de extenderse hablando de abstracciones. Para Platón, su "tarea de filósofo" consiste en actuar. Si intenta desempeñar un papel político en Siracusa es para no pasar a sus propios ojos "por un hombre de labia" incapaz de actuar.[11] En efecto, muchos alumnos de la Academia desempeñaron un papel político en diferentes ciudades, fuese como consejeros de soberanos, o como legisladores, o como opositores a la tiranía.[12] Los sofistas pretendieron formar a los jóvenes para la vida política, pero Platón quiso hacerlo dotándolos de un saber muy superior al que los sofistas podían proporcionarles, de un saber que, por una parte, se fundamentaría en un riguroso método racional, y que, por la otra, conforme a la concepción socrática, sería inseparable del amor del bien y de la transformación interior del hombre. No sólo quiso formar hábiles hombres de Estado, sino hombres. Para llevar a cabo su intención política, Platón debe pues hacer un inmenso rodeo, es decir, crear una comunidad intelectual y espiritual que se encargará de formar, tomándose el tiempo que sea necesario, a hombres nuevos. En realidad, en este inmenso rodeo, las intenciones políticas corren el riesgo de ser olvidadas, y quizás no sea indiferente oír decir a Platón que habrá que obligar a los filósofos a ser reyes.[13] Al describir la vida en la Academia de Platón, Dicearco,[14] el discípulo de Aristóteles, insiste en el hecho de que sus miembros vivían como una comunidad de hombres libres e iguales, en la medi-

[11] *Carta VII*, 328 b-329 c., trad. Brisson.

[12] J. P. Lynch, *op. cit.*, p. 59, n. 32 (bibliografía); M. Isnardi Parente, *L'eredità di Platone nell'Accademia antica*, Milán, 1989, pp. 63 y ss.

[13] *República*, 519 d.

[14] K. Gaiser, *Philodems Academica*, Stuttgart, 1988, pp. 153 y ss.

da en que aspiraban igualmente a la virtud y a la investigación en común. Platón no cobraba honorarios a sus alumnos, en virtud del principio de que hay que dar lo que es igual a los que son iguales. Según los principios políticos platónicos, se trataba además de una igualdad geométrica,[15] dando a cada uno conforme a sus méritos y a sus necesidades. Entrevemos aquí que, persuadido de que el hombre no puede vivir como hombre más que en una ciudad perfecta, Platón quería, en espera de que ésta se realizara, hacer vivir a sus discípulos en las condiciones de una ciudad ideal y deseaba, a falta de poder gobernar una ciudad, que pudiesen regir su propio yo conforme a las normas de esta ciudad ideal.[16] Es lo que intentará hacer, también, la mayoría de las escuelas filosóficas posteriores.[17]

En espera de poder dedicarse a una actividad política, los miembros de la escuela se consagrarán a una vida desinteresada de estudio y de práctica espiritual. A semejanza, pues, de los sofistas, pero por otras razones, Platón crea un medio educativo relativamente separado de la ciudad. Sócrates, por su parte, tenía otro concepto de la educación. A diferencia de los sofistas, consideraba que la educación debía hacerse no en un medio artificial, sino, como sucedía en la antigua tradición, mezclándose a la vida de la ciudad. Pero, precisamente, lo que caracterizaba la pedagogía de Sócrates es que atribuía una importancia capital al contacto viviente entre los hombres, y esta vez Platón comparte esta convicción. Encontramos en él esta concepción socrática de la educación por medio del contacto vivo y del amor, pero, como lo dijo Lynch,[18] en cierta manera Platón la institucionalizó en su escuela. La educación se hará en el seno de una comunidad, de un grupo, de un círculo de amigos, donde reinará una atmósfera de amor sublimado.

[15] *Leyes*, VI, 756 e-758 a.
[16] *República*, 592 b.
[17] *Cf.* B. Frischer, *The Sculpted Word. Epicureanism and Philosophical Recruitment in Ancient Greece*, University of California Press, 1982, p. 63
[18] J. P. Lynch, *op. cit.*, p. 63.

Formación e investigación en la Academia

Conocemos poco el funcionamiento institucional de la Academia.[19] Como habremos de repetirlo, no hay que representarse, cual se ha hecho muy a menudo, la Academia, ni, tampoco, las demás escuelas filosóficas de Atenas, como asociaciones religiosas, confraternidades de las Musas. Su fundación corresponde sólo al uso del derecho de asociación vigente en Atenas.[20] Había, al parecer, dos categorías de miembros: por una parte los de más edad, investigadores y profesores; por la otra los más jóvenes, los estudiantes. Estos últimos, por ejemplo, parecen haber desempeñado, por medio de sus votos, un papel decisivo en la elección de Jenócrates, el segundo sucesor de Platón. El primer sucesor, Espeusipo, parece haber sido elegido por el propio Platón. En la Antigüedad se consideraba significativo el hecho de que dos mujeres, Axiotea y Lastenia, hayan sido alumnas de Platón y de Espeusipo. Axiotea,[21] se decía, había llevado sin vergüenza el simple manto de los filósofos, lo que permite suponer que los miembros de la Academia, como otros filósofos de la época, apreciaban ese traje que los distinguía de los demás. Podemos pensar, a juzgar por las tradiciones posteriores de la escuela, que, aparte de las discusiones, de los cursos y de los trabajos científicos, su organización celebraba algunas comidas en común.[22]

Ya hemos hablado de los miembros de más edad, que estaban asociados a Platón en la indagación y en la enseñanza. Conocemos a cierto número de ellos: Espeusipo, Jenócrates, pero también Eudoxio de Cnido, Heráclides del Ponto, Aristóteles. Este último, por ejemplo, permaneció en la Academia 20 años a título de discípulo, luego de profesor. Se trata de filósofos y de sabios, sobre todo de astrónomos y de matemáticos de alta categoría, como Eudoxio y Teeteto. Nuestra representación de la Academia y del papel que en ella tenía Platón sería quizás muy diferente si se hubieran conservado las obras de Espeusipo, de Jenócrates y de Eudoxio.

19 Sobre este tema, *cf.* J. P. Lynch, *op. cit*, pp. 54-63 y 93.
20 *Cf. infra*, pp. 112-113.
21 K. Gaiser, *Philodems Academica*, p. 154
22 Plutarco, *Propósitos de mesa*, VIII, 1, 717 b.

La geometría y las demás ciencias matemáticas tenían un papel de primera importancia en la formación. Pero no representaban más que una primera etapa en la formación del futuro filósofo. Se las practicaba en la escuela de Platón de manera totalmente desinteresada, sin ninguna consideración de utilidad,[23] mas, destinadas a purificar la mente de las representaciones sensibles, tenían también una finalidad ética.[24] La geometría no sólo era objeto de una enseñanza elemental, sino de profundas investigaciones. De hecho, es en la Academia donde las matemáticas conocieron su verdadero nacimiento. Es allí donde se descubrió la axiomática matemática que formula las presuposiciones de los razonamientos: principios, axiomas, definiciones, postulados, y pone en orden los teoremas deduciéndolos unos de otros. Todos estos trabajos desembocarán, medio siglo después, en la redacción por Euclides de sus famosos *Elementos.*[25]

Según la *República,*[26] los futuros filósofos no deberán ejercitarse en la dialéctica más que cuando hayan adquirido cierta madurez, y lo harán durante cinco años, de los 30 a los 35. No sabemos si Platón aplicaba esta regla en su escuela. Pero, necesariamente, los ejercicios dialécticos tenían su lugar en la enseñanza de la Academia. La dialéctica era, en la época de Platón, una técnica de discusión sometida a reglas precisas. Se planteaba una "tesis", es decir, una proposición interrogativa del tipo: ¿puede enseñarse la virtud? Uno de los dos interlocutores atacaba la tesis, el otro la defendía. El primero atacaba interrogando, es decir, haciendo al defensor de la tesis preguntas hábilmente elegidas para obligarlo a dar unas respuestas tales que se viera llevado a admitir la contradictoria tesis que pretendía defender. El interrogador no sostenía una tesis. Por eso Sócrates solía desempeñar el papel del interrogador, como lo dice Aristóteles: "Sócrates siempre tenía el papel del interrogador y jamás el de quien contestaba, pues

[23] *República,* 522-534.

[24] *República,* 526 e; Plutarco, *Propósitos de mesa,* VIII, 718 e-f, *cf.* I. Hadot, *Arts libéraux...,* p. 98.

[25] *Cf.* F. Lasserre, *La naissance des mathématiques à l'époque de Platon,* Friburgo-París, 1990.

[26] *República,* 539 d-e.

confesaba no saber nada".[27] La dialéctica no sólo enseñaba a atacar, es decir, a conducir atinadamente interrogatorios, sino también a contestar desbaratando las trampas del interrogador. La discusión de una tesis será la forma habitual de la enseñanza,[28] hasta el siglo I a.C.

La formación dialéctica era absolutamente necesaria, en la medida en que los discípulos de Platón estaban destinados a desempeñar un papel en la ciudad. En una civilización que tenía como centro el discurso político, había que formar a la gente para un perfecto dominio de la palabra y del razonamiento. A los ojos de Platón de hecho era peligrosa, pues amenazaba con hacer creer a los jóvenes que se podía defender o atacar cualquier posición. Por eso la dialéctica platónica no es un ejercicio puramente lógico. Es más bien un ejercicio espiritual que exige de los interlocutores una ascesis, una transformación de ellos mismos. No se trata de una lucha entre dos individuos en la que el más hábil impondrá su punto de vista, sino de un esfuerzo hecho en común por dos interlocutores que quieren estar de acuerdo con las exigencias racionales del discurso sensato, del *logos*. Oponiendo su método al de los erísticos contemporáneos que practicaban la controversia por sí misma, Platón[29] escribe:

> Y si, en cambio, como ahora tú y yo, fuesen amigos los que quieren discutir entre sí, sería necesario entonces contestar de manera más calma y conducente a la discusión. Pero, tal vez, lo más conducente a la discusión consista no sólo en contestar la verdad, sino también con palabras que quien pregunta admita conocer.

Un verdadero diálogo no es posible más que si verdaderamente se quiere dialogar. Gracias a este acuerdo entre interlocutores, renovado en cada etapa de la discusión, no es uno de los interlocutores el que impone su verdad al otro; muy por el contrario, el diálogo les enseña a ponerse en el lugar del otro, luego a sobrepasar su propio punto de vista. Gracias

[27] Aristóteles, *Refut. Sofist.*, 183 b 7.
[28] *Cf. infra,* pp. 118-119 y véase P. Hadot, "Philosophie, Dialectique, Rhétorique dans l'Antiquité", *Studia Philosophica,* t. 39, 1980, pp. 139-166.
[29] *Menón*, 75 c-d.

a su sincero esfuerzo, los interlocutores descubren por sí mismos, y en sí mismos, una verdad independiente de ellos, en la medida en que se someten a una autoridad superior, el *logos*. Como en toda la filosofía antigua, la filosofía consiste aquí en el movimiento por medio del cual el individuo se trasciende en algo que lo supera, para Platón, en el *logos*, en el discurso que implica una exigencia de racionalidad y de universalidad. De hecho este *logos* no representa una especie de saber absoluto; se trata en realidad del acuerdo que se establece entre interlocutores que se ven llevados a admitir en común ciertas posiciones, acuerdo en el que rebasan sus puntos de vista particulares.[30]

Esta ética del diálogo no se traducía necesariamente en un perpetuo diálogo. Sabemos por ejemplo que algunos tratados de Aristóteles, que de hecho se oponen a la teoría platónica de las ideas, son manuscritos de preparación a las lecciones orales que éste había dado en la Academia; ahora bien, se presentan como un discurso continuo, en forma didáctica.[31] Pero en efecto parece que, conforme a una costumbre que se perpetuó en toda la Antigüedad, los auditores podían expresar sus opiniones después de la exposición.[32] Hubo seguramente muchas otras exposiciones de Espeusipo o de Eudoxio expresando cada uno puntos de vista muy diferentes. Había pues una búsqueda en común, intercambio de ideas, y se trataba una vez más de una especie de diálogo. Platón[33] concebía de hecho el pensamiento como un diálogo: "El razonamiento y el discurso son, sin duda, la misma cosa, pero ¿no le hemos puesto a uno de ellos, que consiste en un diálogo interior y silencioso del alma consigo misma, el nombre de razonamiento?"

La elección de vida platónica

Es, pues, esta ética del diálogo la que explica, como acabamos de entreverlo, la libertad de pensamiento que reinaba en la

[30] *Cf.* E. Heitsch, *Erkenntnis und Lebensführung*, Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz, Stuttgart, 1994, fascículo 9.
[31] I. Düring, *Aristóteles*, Heidelberg, 1966, p. 9.
[32] *Cf. infra*, p. 172.
[33] *Sof.*, 263 e 4.

Academia. Espeusipo, Jenócrates, Eudoxio o Aristóteles profesaban teorías que no estaban en nada de acuerdo con las de Platón, sobre todo acerca de la doctrina de las Ideas, y hasta de la definición del bien, puesto que sabemos que Eudoxio pensaba que el bien supremo era el placer. Estas controversias, que fueron intensas entre los miembros de la escuela, dejaron huellas no sólo en los diálogos de Platón o en Aristóteles y en toda la filosofía helenística,[34] sino en toda la historia de la filosofía. Sea lo que fuere, es factible concluir que la Academia era un lugar de libre discusión, y que en ella no había ortodoxia de escuela ni dogmatismo.

Si es así, podemos preguntarnos sobre qué podía fundamentarse la unidad de la comunidad. Es posible decir, creo yo, que si Platón y los demás profesores de la Academia estaban en desacuerdo sobre puntos de doctrina, admitían todos sin embargo en diversos grados la elección del modo de vida, de la forma de vida, propuesta por Platón. Esta elección de vida consistía, al parecer, primero en adherirse a esta ética del diálogo, de la que acabamos de hablar. Se trata, precisamente, volviendo a la expresión de J. Mittelstrass,[35] de una "forma de vida" que practican los interlocutores porque, en la medida en que, en el acto del diálogo, se plantean como sujetos pero también se superan a sí mismos, experimentan el *logos*, que los trasciende y, finalmente, este amor al Bien, que supone todo esfuerzo de diálogo. En esta perspectiva, el objeto de la discusión y el contenido doctrinal tienen una importancia secundaria. Lo que cuenta es la práctica del diálogo y la transformación que provoca. A veces hasta la función del diálogo será enfrentarse a la aporía y revelar así los límites del lenguaje, la imposibilidad en la que a veces se encuentra uno de comunicar la experiencia moral y existencial.

Finalmente, se trataba sobre todo, según la expresión de L. Brisson,[36] de "aprender a vivir de manera filosófica", con un afán común de practicar una investigación desinteresada, en

[34] *Cf.* la obra de H.-J. Krämer, mencionada en la p. 69, n. 6.

[35] J. Mittelstrass, "Versuch über den sokratischen Dialog", *Das Gespräch*, ed. K. Stierle y R. Warning, Munich, 1984, p. 26.

[36] L. Brisson, "Présupposés et conséquences d'une interprétation ésotériste de Platon", *Les Études Philosophiques*, 1993, núm. 4, p. 480.

oposición voluntaria al mercantilismo sofístico.[37] Esto ya es una elección de vida. Vivir de manera filosófica es sobre todo orientarse hacia la vida intelectual y espiritual, llevar a cabo una conversión[38] que pone en juego "toda el alma", es decir, toda la vida moral. En efecto, la ciencia o el saber jamás son para Platón un conocimiento puramente teórico y abstracto, que se podría "poner ya hecho" en el alma. Cuando Sócrates, como ya lo vimos,[39] decía que la virtud es un saber, no entendía por saber el puro conocimiento abstracto del bien, sino un conocimiento que elige y que quiere el bien, es decir, una disposición interior en la que pensamiento, voluntad y deseo no son más que uno. También para Platón, si la virtud es ciencia, la ciencia es ella misma virtud. Podemos pues pensar que en la Academia existía una concepción común de la ciencia como formación del hombre, como lenta y difícil educación del carácter, como "desarrollo[40] armonioso de toda la personalidad humana", finalmente como modo de vida, destinado a "asegurar [...] una vida buena y por consiguiente la 'salvación' del alma".[41]

A los ojos de Platón, la elección del modo de vida filosófica era lo más esencial. Es de lo que da testimonio la narración de Er en la *República*, que presenta míticamente la elección como si se hubiese hecho en la vida anterior:[42]

> Allí estaba todo el riesgo para el hombre, querido Glaucón. Por este motivo se deben desatender los otros estudios y preocuparse al máximo sólo de éste, para investigar y conocer si se puede descubrir y aprender quién lo hará capaz y entendido para distinguir el modo de vida valioso del perverso, y elegir siempre y en todas partes lo mejor en tanto sea posible.

[37] Aristóteles, *Metafísica*, 1004 b 25.
[38] *República*, 518 c.
[39] *Cf.* p. 46, n. 28.
[40] I. Hadot, *Arts libéraux...*, p. 15.
[41] L. Brisson, "Présupposés...", p. 480.
[42] *República*, 618 b.

Ejercicios espirituales

En su *Carta VII* Platón declara que si no se adopta este modo de vida, la vida no vale la pena de ser vivida y por eso hay que decidirse sobre la marcha a seguir esta "senda", esta "maravillosa senda". Este tipo de vida supone además un esfuerzo considerable, que es necesario renovar cada día. Con respecto a este tipo de vida, se distinguen los que "filosofan en verdad" de los que "no filosofan en verdad"; estos últimos no tienen más que un barniz exterior de opiniones superficiales.[43] A este tipo de vida[44] alude Platón cuando evoca la figura de su discípulo Dión de Siracusa. Consiste "en hacer más caso a la virtud que al placer", en renunciar a los placeres de los sentidos, en observar también cierto régimen alimentario, en "vivir cada día a fin de volverse lo más posible dueño de sí". Como lo mostró claramente P. Rabbow,[45] parece que en efecto en la Academia se estilaban ciertas prácticas espirituales, cuya huella encontramos en varios pasajes de los diálogos.

En las últimas páginas de su diálogo *Timeo*,[46] afirma Platón que es necesario ejercitar la parte superior del alma, que no es más que el intelecto, de tal manera que se ponga en armonía con el universo y se asimile a la divinidad. Pero no da detalles sobre la manera de practicar esos ejercicios. Es en otros diálogos en donde es factible encontrar interesantes precisiones.

Podríamos hablar de "preparación para el sueño" cuando Platón[47] evoca las pulsiones inconscientes que nos revelan los sueños; por ejemplo, esos deseos "terribles y salvajes" de violación o de homicidio que hay en nosotros. Para no tener ese tipo de sueños hay que prepararse de noche esforzándose por despertar la parte razonable del alma mediante discursos interiores e indagaciones referentes a temas elevados, dedicándose a la meditación, y calmando así el deseo y la cólera.

[43] *Carta VII*, 340 c-d.
[44] *Carta VII*, 327 b, 331 d, 336 c.
[45] P. Rabbow, *Paidagogia. Die Grundlegung der abendländischen Erzeihungskunst in der Sokratik*, Gotinga, 1960, p. 102.
[46] *Timeo*, 89 d-90 a.
[47] *República*, 571-572.

Señalaremos por otro lado que Platón[48] recomienda dormir poco: "No hay que guardar del sueño más que lo que es útil para la salud; ahora bien, esto no es mucho, en cuanto esto ha llegado a ser una costumbre".

Otro ejercicio consiste en saber conservar la tranquilidad en la desgracia sin rebelarse,[49] utilizando para ello máximas capaces de cambiar nuestras disposiciones interiores. Nos diremos así que no sabemos lo que es bueno y lo que es malo en esos tipos de accidentes, y que no sirve de nada indignarse, que ninguna cosa humana merece que se le atribuya demasiada importancia y que, como en el juego de dados, hay que tomar en cuenta las cosas tal cuales son y actuar en consecuencia.[50]

La más célebre práctica es el ejercicio de la muerte, al que Platón hace referencia en el *Fedón*, que relata precisamente la muerte de Sócrates. En él, Sócrates declara que un hombre que se pasó la vida en la filosofía posee necesariamente el valor de morir, puesto que la filosofía no es más que un ejercicio de la muerte.[51] Y lo es, puesto que ésta es la separación del alma y del cuerpo y el filósofo se dedica a desprender su alma de su cuerpo. En efecto, el cuerpo nos causa mil molestias debido a las pasiones que engendra, a las necesidades que nos impone. Es, pues, necesario que el filósofo se purifique, es decir, que se esfuerce por concentrar y recoger el alma, liberarla de la dispersión y de la distracción que le impone el cuerpo. Aquí pensaremos en las largas concentraciones de Sócrates en sí mismo evocadas en el *Banquete*, durante las cuales permanece inmóvil, sin moverse y sin comer. Este ejercicio es indisolublemente ascesis del cuerpo y del pensamiento, despojo de las pasiones para acceder a la pureza de la inteligencia. El diálogo es ya, en cierto sentido, un ejercicio de la muerte. Pues, como lo dijo R. Schaerer,[52] "la individualidad corporal deja de existir en el momento en que se exterioriza en el

[48] *Leyes*, VII, 808 b-c.

[49] *República*, 604 b-c.

[50] Acerca de un ejercicio del mismo tipo en el *Critón*, *cf.* E. Martens, *Die Sache des Sokrates*, p. 127.

[51] *Fedón*, 64 a. *Cf.* R. Di Giuseppe, *La teoria della morte nel Fedone platonico*, Il Mulino, 1993.

[52] R. Schaerer, *La Question platonicienne*, p. 41.

logos". Éste fue uno de los temas favoritos del pensamiento del añorado B. Parain:[53] "El lenguaje no se desarrolla más que sobre la muerte de los individuos". En la perspectiva del relato de la muerte de Sócrates que es el *Fedón*, vemos pues que el "yo" que debe morir se trasciende en un "yo", en lo sucesivo ajeno a la muerte, porque se identificó con el *logos* y el pensamiento. Eso es lo que da a entender Sócrates al final del diálogo:[54] "No logro persuadir, amigos, a Critón, de que yo soy este Sócrates que ahora está dialogando y ordenando cada una de sus frases, sino que cree que yo soy ese que verá un poco más tarde muerto".

Si en el *Fedón* se presenta este ejercicio como un ejercicio de la muerte, que precisamente libera al alma del temor a la muerte, en la *República*[55] parece una especie de vuelo del alma o de mirada desde arriba dirigida a la realidad:

> La mezquindad es, sin duda, lo más opuesto a un alma que haya de suspirar siempre por la totalidad íntegra de lo divino y lo humano [...]
>
> Y aquel espíritu al que corresponde la contemplación sublime del tiempo todo y de toda la realidad, ¿piensas que puede creer que la vida humana es gran cosa? Semejante hombre no vería la muerte como algo que hubiera que temer.

Aquí, de nuevo el ejercicio que consiste en cambiar radicalmente de punto de vista y en abrazar la totalidad de la realidad en una visión universal permite vencer el temor a la muerte. La grandeza del alma se revelará así como el fruto de la universalidad del pensamiento. El filósofo descrito en el *Teeteto*[56] dirige la misma mirada desde arriba hacia las cosas de aquí abajo. Su pensamiento pasea por todas partes su vuelo, en los astros y sobre la tierra. A eso se debe que Platón lo describa con buen humor, como un extraño perdido en el mundo humano, demasiado humano, y corriendo el riesgo, al igual que Tales el sabio, de caer en un pozo. Ignora las luchas

[53] B. Parain, "Le langage et l'existence", en el libro colectivo *L'Existence*, París, 1945, p. 173.

[54] *Fedón*, 115 e.

[55] *República*, 486 a-b.

[56] *Teeteto*, 173-176.

por las magistraturas, los debates políticos, los festines amenizados por flautistas. No sabe ni litigar en el tribunal, ni injuriar, ni alabar. Las mayores propiedades le parecen poca cosa, "habituado como está a abarcar con la mirada toda la tierra". Le importa poco la nobleza, supuestamente asegurada por largas genealogías. Como lo señaló P. Rabbow,[57] aquí no existe una distinción entre la vida contemplativa y la vida activa, sino una oposición entre dos modos de vida: el modo de vida del filósofo, que consiste en "volverse justo y santo en la claridad de la inteligencia", que por ello es al mismo tiempo ciencia y virtud, y el modo de vida de los no filósofos; éstos no están a gusto en la ciudad pervertida sino porque se complacen en falsas apariencias de habilidad y de sabiduría, que no resultan más que en fuerza bruta.[58] Lo que quiere decir el *Teeteto* es que si el filósofo parece un extranjero ridículo en la ciudad, es a los ojos de la generalidad de los hombres a quienes la ciudad corrompió y que no reconocen como valores más que la astucia, la habilidad y la brutalidad.

En cierta medida, la ética del diálogo que es, en Platón, el ejercicio espiritual por excelencia, se vincula con otro procedimiento fundamental: la sublimación del amor. Según el mito de la preexistencia de las almas, el alma vio, cuando aún no había descendido al cuerpo, las Formas, las Normas trascendentes. Al caer en el mundo sensible las olvidó, y ya ni siquiera puede reconocerlas intuitivamente en las imágenes que encontrará en el mundo sensible. Pero sólo la Forma de la belleza tiene el privilegio de aparecer todavía en esas imágenes de ella misma que son los cuerpos bellos. La emoción amorosa que el alma siente ante tan bello cuerpo es provocada por el recuerdo inconsciente de la visión que tuvo de la belleza trascendente en su existencia anterior.[59] Cuando el alma experimenta el más humilde amor terrestre, es esta belleza trascendente la que la atrae. Aquí encontramos el estado del filósofo del que hablaba el *Banquete*, estado de extrañeza, de contradicción, de desequilibrio interior, pues el que ama está desgarrado entre su deseo de unirse carnalmente al objeto

[57] P. Rabbow, *Paidagogia...*, p. 273.
[58] *Teeteto*, 176 b-c.
[59] *Fedro*, 249 b y ss.

amado y su impulso hacia la belleza trascendente que lo atrae a través del objeto amado. El filósofo se esforzará pues por sublimar su amor, intentando mejorar el objeto de su amor.[60] Su amor, como lo dice el *Banquete,*[61] le dará esa fecundidad espiritual que se manifestará en la práctica del discurso filosófico. Podemos descubrir aquí en Platón la presencia de un elemento irreductible a la racionalidad discursiva, heredado de Sócrates, el poder educador de la presencia amorosa:[62] "No aprendemos más que de quien amamos."[63]

Por otro lado, bajo el efecto de la atracción inconsciente de la Forma de la belleza, la experiencia del amor, dice Diotima en el *Banquete,*[64] se elevará de la belleza que está en los cuerpos a la que está en las almas, luego en las acciones y en las ciencias, hasta la súbita visión de una belleza maravillosa y eterna, visión que es análoga a aquella de la que goza el iniciado en los misterios de Eleusis, visión que supera toda enunciación, todo discurso, mas engendra en el alma la virtud. La filosofía se vuelve entonces la experiencia vivida de una presencia. De la experiencia de la presencia del ser amado nos elevamos a la experiencia de una presencia trascendente.

Decíamos antes que la ciencia, en Platón, nunca es puramente teórica: es transformación del ser, es virtud, y podemos decir ahora que también es afectividad. Sería posible aplicar a Platón la fórmula de Whitehead:[65] "El concepto siempre está revestido de emoción". La ciencia, hasta la geometría, es un conocimiento que compromete la totalidad del alma, que siempre está vinculada con Eros, con el deseo, con el impulso y con la elección. "La noción de conocimiento puro, es decir, de puro entendimiento, decía también Whitehead,[66] es totalmente ajena al pensamiento de Platón. La época de los profesores aún no había llegado."

[60] *Fedro*, 253 a.
[61] *Banquete*, 209 b-c.
[62] *Cf. supra*, pp. 42-43.
[63] Goethe, *Conversaciones con Eckermann*, 12 de mayo de 1825.
[64] *Banquete*, 210-212.
[65] Mencionado por A. Parmentier, *La philosophie de Whitehead et le problème de Dieu*, París, 1968, p. 222, n. 83: "El concepto siempre está revestido de emoción, es decir, de esperanza o de temor, o de odio, o de ardiente aspiración o del placer del análisis..."
[66] A. Parmentier, *La philosophie de Whitehead...*, p. 410, n. 131.

El discurso filosófico de Platón

Hasta aquí no hemos hablado más que del diálogo oral, tal como debía practicarse en la Academia, pero del que no podemos darnos una idea más que mediante los ejemplos de diálogos que encontramos en la obra escrita de Platón, y, en diversas ocasiones, con el fin de simplificar, los citamos empleando la fórmula "...dice Platón". Sin embargo, este giro es muy inexacto, pues en su obra escrita Platón no dice nada en su propio nombre. Cuando, antes que él, Jenófanes, Parménides, Empédocles, los sofistas y Jenofonte no se habían privado de hablar en primera persona, él hace hablar a personajes ficticios en situaciones ficticias. Sólo en la *Carta VII* es donde hace referencia a su filosofía, describiéndola de hecho más bien como un modo de vida y más que nada declarando que sobre lo que es objeto de sus preocupaciones no redactó ninguna obra escrita y que jamás la habrá, pues se trata de un saber que de ninguna manera puede ser formulado a semejanza de los demás saberes, pero que surge en el alma, cuando se ha tenido una larga familiaridad con la actividad en la que consiste y a la que se ha consagrado la vida.[67]

Podemos preguntarnos por qué Platón escribió diálogos. En efecto, el discurso filosófico hablado es, a sus ojos, muy superior al discurso filosófico escrito. Es que en el discurso oral[68] está la presencia concreta de un ser vivo, un verdadero diálogo que vincula a las dos almas, un intercambio en que el discurso, como dice Platón, puede contestar las preguntas que se le hacen y defenderse a sí mismo. El diálogo es pues personalizado, se dirige a tal persona y corresponde a sus posibilidades y a sus necesidades. Como en la agricultura se requiere de tiempo para que la semilla germine y se desarrolle, se necesitan muchas conversaciones para hacer brotar en el alma del interlocutor un saber, que, como lo dijimos, será idéntico a la virtud. El diálogo no transmite un saber ya hecho, una información, sino que el interlocutor conquista su saber por

[67] *Carta VII*, 341 c.

[68] *Fedro*, 275-277. Compárese con *Política*, 294 c-300 c, sobre los inconvenientes de la ley y las ventajas de la palabra real.

medio de su propio esfuerzo, lo descubre por sí mismo, piensa por sí mismo. Por el contrario, el discurso escrito no puede contestar las preguntas, es impersonal, y pretende dar de inmediato un saber ya hecho, pero que no tiene la dimensión ética que representa una adhesión voluntaria. Sólo hay verdadero saber en el diálogo vivo.

Si, a pesar de eso, Platón escribió diálogos, quizás sea primero porque quiso dirigirse no sólo a los miembros de su escuela, sino a ausentes y a desconocidos. "El discurso escrito va a rodar por todos lados."[69] Los diálogos pueden ser considerados obras de propaganda, adornados con todos los prestigios del arte literario, mas destinados a convertir a la filosofía. Platón los leía en las sesiones de lecturas públicas que eran, en la Antigüedad, el medio para darse a conocer. Pero los diálogos llegaban también lejos de Atenas. Es así como Axiotea, una mujer de Fliunte, habiendo leído uno de los libros de la *República*, vino a Atenas para ser alumna de Platón,[70] y los historiadores antiguos pretenden que ocultó durante mucho tiempo que era mujer. En una Vida de Platón,[71] que data de la segunda mitad del siglo IV a.C., encontramos el siguiente comentario: "Al componer sus diálogos, exhortó a una masa de gente a filosofar, pero, por otro lado, dio la oportunidad a muchos de filosofar de manera superficial".

Mas, para convertir a este modo de vida que es la filosofía, es necesario dar una idea de lo que es la filosofía. Platón elige con este fin la forma del diálogo, y ello por dos motivos. Primero, el género literario del diálogo "socrático", es decir, que pone en escena como interlocutor principal al propio Sócrates, está muy de moda en su época. Y precisamente el diálogo "socrático" permite hacer resaltar la ética del diálogo practicada en la escuela de Platón. De hecho, podemos legítimamente suponer que algunos diálogos nos traen un eco de lo que fueron las discusiones en el interior de la Academia. Sólo señalaremos que, muy vivo en los primeros diálogos, el personaje de Sócrates tiende a volverse cada vez más abstrac-

[69] *Fedro*, 275 e.

[70] *Cf.* R. Goulet, "Axiothea", en R. Goulet, *Dictionnaire des philosophes antiques*, t. I, París, 1994, p. 691.

[71] K. Gaiser, *Philodems Academica*, p. 148.

to en los diálogos más tardíos, para por último desvanecerse en las *Leyes*.[72]

Es necesario reconocer que esta presencia irónica y a menudo lúdica de Sócrates hace que la lectura de los diálogos sea bastante desconcertante para el lector moderno, quien desearía encontrar en ellos el "sistema" teórico de Platón. A esto se agregan las numerosas incoherencias doctrinales que se pueden descubrir cuando se pasa de un diálogo a otro.[73] Todos los historiadores se ven obligados a admitir finalmente, además por diversas razones, que los diálogos no nos revelan más que de manera muy imperfecta lo que podía ser la doctrina de Platón, que están "más acá de la filosofía platónica"[74] y "que no nos transmiten más que una imagen particularmente empobrecida y limitada de la actividad de Platón en la Academia".[75]

V. Goldschmidt,[76] de quien no se podría sospechar que deseara minimizar el aspecto sistemático de las doctrinas, propuso la mejor explicación de este hecho al decir que los diálogos no fueron escritos para "informar", sino para "formar". Ésta es, asimismo, la intención profunda de la filosofía de Platón, que no consiste en construir un sistema teórico de la realidad y en "informar" luego a sus lectores, escribiendo una serie de diálogos que expongan en forma metódica este sistema, sino que estriba en "formar", es decir, en transformar a los individuos, haciéndoles experimentar en el ejemplo del diálogo al que el lector tiene la ilusión de asistir, las exigencias de la razón y finalmente la norma del bien.

En esta perspectiva de formación, el papel del diálogo escrito consiste primero en enseñar a practicar precisamente los métodos de la razón, métodos dialécticos y también geo-

[72] *Cf.* R. Schaerer, *La Question platonicienne*, p. 171; J. Mittelstrass, "Versuch über den sokratischen Dialog", p. 26, señala el peligro, vinculado con esta desaparición de la figura de Sócrates, de la transición del diálogo al monólogo, y de la "forma de vida" filosófica a la "búsqueda filosófica profesional".

[73] R. Schaerer, *op. cit.*, p. 67.

[74] R. Schaerer, *op. cit.*, p. 174: son, como dice Aristóteles, *Poética*, 1447 b, obras miméticas y poéticas.

[75] L. Brisson, "Présupposés...", p. 480.

[76] V. Goldschmidt, *Les dialogues de Platon*, París, 1947, p. 3.

métricos, que permitirán dominar en todos los ámbitos el arte de la medida y de la definición. Eso es lo que da a entender Platón, a propósito de la larga discusión que introdujo en el *Político*:[77]

> —Supón que alguien nos plantea la siguiente cuestión a propósito de un grupo de niños que están aprendiendo las primeras letras: cuando se le pregunte a uno de ellos cuáles son las letras que forman tal o cual nombre, ¿diremos que el propósito de tal ejercicio es que pueda resolver este único problema o, más bien, hacerlo más hábil en cuestiones de gramática, a fin de que pueda resolver todo posible problema?
>
> —Y, a su vez, ¿por qué hemos emprendido la búsqueda sobre el político? ¿Es por el político mismo por lo que nos la hemos propuesto o, más bien, para hacernos más hábiles dialécticos en todo tipo de cuestiones?
>
> Encontrar la solución del problema planteado de la manera más cómoda y más rápida posible no debe ser más que una preocupación secundaria y no un fin principal, si creemos a la razón, que nos prescribe atribuir más bien nuestra estima y la mayor importancia al método [...]

Esto no excluye el hecho de que los diálogos tengan también cierto contenido doctrinal,[78] puesto que suelen plantear un problema preciso y proponen o intentan proponer una solución. Cada uno constituye un todo coherente, pero no son necesariamente coherentes los unos con los otros. Es notable que varios diálogos, como el *Parménides* o el *Sofista* por ejemplo, tengan por objeto las condiciones de posibilidad de diálogo: exactamente se esfuerzan por aclarar todas las presuposiciones implícitas en la ética del verdadero diálogo, es decir, en la elección del modo de vida platónico. Para poder entenderse, más aún para poder entenderse al elegir el bien, es necesario suponer en realidad la existencia de "valores normativos", independientes de las circunstancias, de las convenciones y de los individuos, que fundamenten la racionalidad y la rectitud

[77] *Político*, 285 c-d.

[78] Sobre los diálogos de Platón, véase el excelente resumen de L. Brisson en su artículo "Platon" en L. Jaffro y M. Labrune, *Gradus philosophique*, París, 1994, pp. 610-613, que me inspiró para las siguientes páginas.

del discurso:[79] "si alguien... no admitiese que hay Formas de las cosas que son y se negase a distinguir una determinada Forma de cada cosa una, no tendrá adónde dirigir el pensamiento [...] y así destruirá por completo la facultad dialéctica".

La afirmación de las Formas es pues inherente a todo diálogo digno de ese nombre. Pero entonces se plantea el problema de su conocimiento (en efecto, no se les puede conocer de una manera sensible) y el problema de su existencia (no pueden ser objetos sensibles). Platón se verá llevado así a proponer su teoría de las formas inteligibles, es decir, no sensibles, y por consiguiente se verá obligado a la discusión de los problemas que plantean su existencia y sus relaciones con las cosas sensibles. El discurso filosófico de Platón se fundamenta por tanto en la elección deseada de dialogar, luego en la experiencia concreta y vivenciada del diálogo hablado y vivo. Se refiere esencialmente a la existencia de objetos inmutables, es decir, de Formas no sensibles, garantes de la rectitud del discurso y de la acción, y también a la existencia en el hombre de un alma, que, más que el cuerpo, asegura la identidad del individuo.[80] Lo comprobamos además en la mayoría de los diálogos, estas Formas son sobre todo los valores morales, que fundamentan nuestros juicios acerca de las cosas de la vida humana: se trata ante todo de intentar determinar, en la vida del individuo y de la ciudad, gracias a un estudio de la medida propia de cada cosa, esta tríada de valores que se presenta de punta a punta de los diálogos: lo que es bello, lo que es justo, lo que está bien.[81] El saber platónico, a semejanza del saber socrático, es ante todo un saber de los valores.

R. Schaerer[82] escribió: "La esencia del platonismo es y sigue siendo por tanto supradiscursiva". Con eso quería decir que el diálogo platónico no dice todo, no dice lo que son las Normas, no dice lo que son las Formas, ni la Razón, ni el Bien, ni la Belleza: todo esto es inexpresable en el lenguaje e inaccesible a toda definición. Se experimenta o se le muestra en el

[79] *Parménides*, 135 b.

[80] *Cf.* L. Brisson, "Platon", *Gradus philosophique*, p. 611.

[81] Esta tríada aparece en el *Eutifrón*, el *Critón*, el *Teeteto*, el *Político*, el *Parménides*, el *Fedro*, el primer *Alcibíades*, el *Gorgias*, la *República*, el *Timeo*, las *Leyes*, la *Carta VII*.

[82] R. Schaerer, *op. cit.*, p. 247.

diálogo y también en el deseo. Pero nada se puede decir de ello.

Este modelo socrático-platónico de la filosofía desempeñó un papel capital. A todo lo largo de la historia de la filosofía antigua encontraremos estos dos polos de la actividad filosófica que acabamos de distinguir: por una parte, la elección y la práctica de un modo de vida; por la otra, un discurso filosófico, que, al mismo tiempo, forma parte integrante de este modo de vida y hace explícitas las presuposiciones teóricas implicadas en este modo de vida, un discurso filosófico que, sin embargo, al final parece incapaz de expresar lo que es esencial: para Platón, las Formas, el Bien, es decir, lo que se experimenta, de una manera no discursiva, en el deseo y en el diálogo.

VI. ARISTÓTELES Y SU ESCUELA

La forma de vida "teorética"

La representación que solemos tener de la filosofía de Aristóteles parece contradecir por completo la tesis fundamental que defendemos en esta obra y según la cual la filosofía fue concebida por los antiguos como un modo de vida. En efecto, no podemos negar que Aristóteles afirma con énfasis que el saber más elevado es el elegido en función de él mismo, por tanto aparentemente sin ninguna relación con el modo de vida de aquel que sabe.[1]

Sin embargo, esta afirmación debe ser situada en el marco general de la representación que Aristóteles tiene de los modos de vida y que revela el objetivo que asigna a la escuela que funda. Vimos que fue miembro de la Academia de Platón durante 20 años, lo que indica que participó durante mucho tiempo en el modo de vida platónico. Es poco probable que, cuando en 335 fundó en Atenas su propia escuela filosófica, cuya actividad se ejercía en el marco del gimnasio llamado el Liceo, no lo haya influido el modelo de la Academia, aun si deseaba proponer a su escuela fines diferentes de los de la de Platón.

Descubrimos en el origen de la escuela de Aristóteles, como en el de la Academia, el mismo deseo de crear una institución duradera.[2] El nombramiento del sucesor de Aristóteles se hace por elección y también sabemos que uno de los miembros de la escuela se encargaba de la administración material de la institución, lo que hace suponer cierta vida en común.[3] Al igual que en la Academia, hay dos tipos de miembros: los antiguos, que participan en la enseñanza, y los jóvenes, y hay, como en la Academia, cierta igualdad entre los antiguos, por

[1] Aristóteles, *Metafísica*, I, 982 a 15.
[2] J. P. Lynch, *Aristotle's School*, p. 68-105.
[3] Diógenes Laercio, *Vida de los filósofos*, v, 4.

ejemplo Aristóteles, Teofrasto, Aristoxeno y Dicearco. El acceso a la escuela es asimismo totalmente libre.

Pero existe una profunda diferencia entre el proyecto al que apunta la escuela de Aristóteles y el proyecto platónico. La escuela de Platón tiene esencialmente una finalidad política, aun si en ella se lleva a cabo una intensa actividad de investigación matemática y de discusión filosófica. Platón considera que basta ser filósofo para poder dirigir la ciudad; a sus ojos, hay pues unidad entre filosofía y política. Por el contrario, la escuela de Aristóteles, como bien lo señaló R. Bodéüs,[4] no prepara más que para la vida filosófica. La enseñanza práctica y política se dirigirá a un público más vasto, a hombres políticos, exteriores a la escuela, pero que desean instruirse sobre la mejor manera de organizar la ciudad. En efecto, Aristóteles distingue entre la felicidad que el hombre puede encontrar en la vida política, en la vida activa (es la dicha que proporciona la práctica de la virtud en la ciudad), y el goce filosófico que corresponde a la *theoria*, es decir, a un tipo de vida consagrada por completo a la actividad del entendimiento.[5] A los ojos de Aristóteles, la felicidad política y práctica no es más que secundaria.[6] De hecho, la dicha filosófica se encuentra en la "vida según el entendimiento",[7] que se sitúa en la excelencia y la virtud más elevada del hombre, correspondiendo a su parte más alta, la mente, y sustraída de los inconvenientes que conlleva la vida activa. No está sometida a las intermitencias de la acción, ni produce lasitud. Brinda placeres maravillosos, no mezclados con el dolor o con la impureza y que son estables y sólidos. Estos placeres son además mayores para aquellos que alcanzan la verdad y la realidad que

[4] R. Bodéüs, *Le Philosophe et la cité. Recherches sur les rapports entre morale et politique dans la pensée d'Aristote*, París, 1982, p. 171; G. Bien, "Das Theorie-Praxis Problem und die politische Philosophie bei Plato und Aristoteles", *Philosophisches Jahrbuch*, t. 76, 1968-1969, pp. 264-314.

[5] Aristóteles, *Política*, VII, 2, 1324 a 30; M.-Ch. Bataillard, *La Structure de la doctrine aristotélicienne des vertus éthiques*, tesis, Universidad de París IV-Sorbona, p. 348, que distingue en el fondo tres grados éticos en Aristóteles: el "hombre medio", el "hombre bello y bueno" y el "contemplativo"; P. Demont, *La cité grecque archaïque et classique et l'idéal de tranquilité*, París, 1990, p. 349; G. G. Rodier, *Études de philosophie grecque*, París, 1926, p. 215.

[6] Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, X, 1178 a 9.

[7] *Ética a Nicómaco*, X, 1177 a 12-1178 a 6.

para los que aún la buscan. Asegura la independencia con respecto al otro en la medida, precisa Aristóteles, en que por otra parte se está seguro de una independencia con respecto a las cosas materiales. Aquel que se consagra a la actividad del espíritu no depende más que de sí mismo; su actividad será quizás mejor si tiene colaboradores, pero cuanto más sabio sea, más podrá estar solo. La vida conforme al espíritu no busca como resultado más que ella misma, es pues amada por sí misma, es para sí misma su propio fin y, se podría decir, su propia recompensa.

La vida conforme al espíritu brinda también la ausencia de perturbaciones. Al practicar las virtudes morales nos encontramos en plena lucha contra las pasiones, pero también contra muchas preocupaciones materiales: para actuar en la ciudad hay que intervenir en las luchas políticas; para ayudar a los demás es necesario tener dinero; para practicar la valentía hay que ir a la guerra. Por el contrario, la vida filosófica no puede vivirse más que en el tiempo libre, mediante el desprendimiento de las preocupaciones materiales.

Esta forma de vida representa la forma más elevada de la felicidad humana, pero al mismo tiempo podemos decir que esta dicha es sobrehumana:[8] "el hombre no viviría de esta manera en cuanto hombre, sino en cuanto que hay algo divino en él".

Paradoja que corresponde a la idea paradójica y enigmática que Aristóteles tiene del intelecto y del espíritu: el intelecto es lo más esencial en el hombre y, al mismo tiempo, es algo divino que está en el hombre, de tal manera que aquello que lo trasciende constituye su verdadera personalidad, como si su esencia consistiera en estar por encima de sí mismo:[9] "La mente es nuestro yo en la medida en que representa lo que decide y lo que es mejor".

Como en Platón, la elección filosófica conduce así al yo individual a superarse en un yo superior, a elevarse a un punto de vista universal y trascendente.

En cierto sentido, en Aristóteles, esta paradoja inherente a

[8] *Ética a Nicómaco*, x, 1177 b 27 y *De la generación de los animales*, IX, 737 a 9-10.

[9] *Ética a Nicómaco*, x, 1178 a 2.

la vida del espíritu corresponde a la paradoja inherente a la noción de sabiduría, opuesta a la filosofía, en el *Banquete* de Platón. En él la sabiduría se describía como un estado divino, por consiguiente inasequible al hombre y sin embargo el filó-sofo, el que ama la sabiduría, la deseaba. Sin duda, Aristóteles no afirma que esta vida del espíritu sea inasequible, y que debamos contentarnos con progresar hacia ella, sino que reconoce que no podemos alcanzarla "más que en la medida de lo posible",[10] es decir, tomando en cuenta la distancia que separa al hombre de Dios y, diremos, al filósofo del sabio; también admite que no podemos alcanzarla más que en escasos momentos. Cuando Aristóteles[11] desea hacer comprender lo que puede ser el modo de vida del principio primero, el Pensamiento, del que están suspendidos el mundo de los astros y el de la naturaleza sublunar, declara que "[...] su actividad es como la más perfecta que nosotros somos capaces de realizar por un breve intervalo de tiempo; él está siempre en tal estado, algo que para nosotros es imposible".

Para Dios el acto de contemplación es la beatitud soberana. "Si pues Dios está perpetuamente en un estado de goce comparable con aquel en el que a veces nos sucede encontrarnos, eso es admirable; y si se halla en un estado de goce aún mayor, eso es todavía más maravilloso."

Así, el punto culminante de la felicidad filosófica y de la actividad del espíritu, es decir, la contemplación del Intelecto divino, no es accesible al hombre más que en raros momentos, pues lo propio de la condición humana es no poder estar continuamente en acción.[12] Lo que supone que, el resto del tiempo, el filósofo debe contentarse con esta felicidad inferior, que consiste en buscar. Hay diversos grados en la actividad de *theoria*.

Resulta que entonces, para Aristóteles, la filosofía consiste en un modo de vida "teorético". A este respecto es importante no confundir "teorético" con "teórico". "Teórico" es una palabra que en efecto tiene un origen griego, pero que nunca menciona Aristóteles, y que significaba, en un registro que no era filosó-

[10] *Ética a Nicómaco*, x, 1177 b 33.
[11] *Metafísica*, xii, 7, 1072 b 14 y 25.
[12] *Ética a Nicómaco*, x, 1175 a 4 y 26.

fico, "lo que se refiere a las procesiones". En el lenguaje moderno, "teórico" se opone a "práctico", es decir, lo que es abstracto, especulativo, por oposición a lo que se refiere a la acción y a lo concreto. Podremos pues, en esta perspectiva, oponer un discurso filosófico puramente teórico a una vida filosófica practicada y vivida. Mas el propio Aristóteles sólo emplea la palabra "teorético", y la utiliza para designar, por una parte, el modo de conocimiento cuyo objetivo es el saber por el saber y no un fin exterior a él mismo, y, por la otra, el estilo de vida que consiste en consagrar su vida a este modo de conocimiento. En este último sentido, "teorético" no se opone a "práctico"; dicho de otra manera, "teorético" puede aplicarse a una filosofía practicada, vivida, activa, que brinda felicidad. Aristóteles lo dice explícitamente:[13]

> La vida práctica no se dirige necesariamente hacia el otro, como lo piensan algunos, y no sólo son "prácticos" los pensamientos que apuntan a resultados que serán producto del actuar, pues son "prácticas", aún mucho más, las actividades del espíritu *(theoriai)* y las reflexiones que tienen su fin en sí mismas y son desarrolladas con miras a ellas mismas...

En las siguientes líneas, Aristóteles da a entender que el modelo de esta acción contemplativa es el propio Dios y el universo, que no ejercen ninguna acción dirigida hacia el exterior, sino que se toman a sí mismos como objeto de su acción. Aquí aparece, de nuevo, que el modelo de un conocimiento que no busca como meta más que a sí mismo es el Intelecto divino, el Pensamiento que se piensa, que no tiene ni otro objeto ni otro fin que él mismo, y que no se interesa en otra cosa.

En esta perspectiva, la filosofía "teorética" es al mismo tiempo una ética. Así como la *praxis* virtuosa consiste en no elegir como fin más que la virtud,[14] en querer ser un hombre de bien sin buscar ningún otro interés particular, de la misma manera la *praxis* teorética (es el propio Aristóteles quien nos incita a atrevernos a utilizar esta fórmula al parecer paradójica) consiste en no elegir como fin más que el conocimiento,

[13] *Política*, VII, 3, 8, 1325 b.
[14] *Ética a Nicómaco*, VI, 1144 a 18.

en desear el conocimiento por sí mismo sin perseguir ningún otro interés particular y egoísta que sería ajeno al conocimiento. Es una ética del desinterés y de la objetividad.

Los diferentes niveles de la vida "teorética"

¿Cómo concebir esta vida conforme al espíritu? ¿Es necesario, como lo hace I. Düring,[15] definirla como una vida de sabio? Si consideramos las actividades de rigor en la escuela de Aristóteles, es muy cierto que nos veremos obligados a reconocer que la vida filosófica se presenta con los rasgos de lo que se podría llamar una gran empresa científica. En esta perspectiva, Aristóteles revela ser un gran organizador de la investigación.[16] La escuela de Aristóteles se consagra a una inmensa búsqueda de información en todos los campos. Se reúne todo tipo de datos históricos (por ejemplo la lista de los vencedores en los juegos píticos), sociológicos (las constituciones de las diferentes ciudades), psicológicos o filosóficos (las opiniones de los antiguos pensadores). Se recogen también incontables observaciones zoológicas o botánicas. Esta tradición seguirá siendo honrada, a lo largo de los tiempos, en la escuela aristotélica. Pero estos materiales no están destinados a satisfacer una vana curiosidad, pues el investigador aristotélico no es un simple coleccionista de hechos.[17] Éstos no son reunidos más que para permitir comparaciones y analogías, instaurar una clasificación de los fenómenos, entrever sus causas, en estrecha colaboración entre la observación y el razonamiento, en la que, además, dice Aristóteles, hay que confiar más en la observación de los hechos que en los razonamientos, y en estos últimos sólo en la medida en que concuerdan con los hechos observados.[18]

Es pues indiscutible que, para Aristóteles, la vida del espí-

[15] I. Düring, *Aristoteles*, Heidelberg, 1966, p. 472.
[16] *Cf.* W. Jaeger, *Aristotle*, Oxford University Press, 1967 (1ª ed., 1934), cap. XIII, "The Organization of Research"; I. Düring, *Aristóteles*, pp. 524 y ss.
[17] L. Bourgey, *Observation et expérience chez Aristote*, París, 1955, pp. 69 y ss.
[18] *De la generación de los animales*, 760 b 30.

ritu consiste, en gran medida, en observar, en investigar y en reflexionar acerca de estas observaciones. Pero esta actividad se hace con cierta intención, que podríamos atrevernos a definir como una pasión casi religiosa por la realidad, en todos sus aspectos, ya sean modestos o sublimes, porque en todo se encuentra un sello de lo divino. Nada es más instructivo a este respecto que las primeras páginas del tratado de Aristóteles, *Las partes de los animales,*[19] en el que presenta al mismo tiempo los campos y las motivaciones de la investigación. Tras haber distinguido, en las cosas naturales, entre las que, no engendradas e incorruptibles, existen para toda la eternidad, y las que están sometidas a la generación y a la destrucción, Aristóteles opone los medios que tenemos para conocerlas. En lo que se refiere a las sustancias eternas, es decir, a los astros y a las esferas celestes, nuestros conocimientos son muy escasos a pesar del gran deseo que tenemos de conocerlas, mientras que en lo que se refiere a las sustancias perecederas, que están a nuestro alcance, disponemos de muchos datos. Y la razón por la que Aristóteles invita a consagrarse al estudio de estos dos campos de la realidad es el placer que procura su conocimiento:[20]

> Los dos estudios tienen cada uno su atractivo. En lo que se refiere a los seres eternos, a pesar de que sólo los palpamos poco, sin embargo, debido a la excelencia de ese conocimiento, nos brinda más alegría que la que podríamos obtener de las cosas que están a nuestro alcance, así como la visión fugitiva y parcial de las personas amadas nos da más alegría que la observación precisa de muchas otras cosas, por grandes que sean. Pero por otro lado, en lo que se refiere a la certeza y la amplitud de los conocimientos, la ciencia de las cosas terrestres tiene la ventaja.

Algunos, continúa Aristóteles, dirán quizás que para estudiar la naturaleza viva hay que dedicarse a realidades despreciables. Aristóteles contesta a este escrúpulo evocando de nuevo el placer de la contemplación:

[19] *Las partes de los animales,* 644 b 22 y ss.

[20] *Las partes de los animales,* 644 b 31. Véase, para este texto, la traducción y las notas de J.-M. Le Blond, *Aristote, philosophe de la vie,* París, 1945, pp. 116 y ss.

A decir verdad, algunos de estos seres no ofrecen un aspecto agradable; sin embargo, la Naturaleza que los fabricó con arte procura placeres indecibles a quienes, cuando los contemplan, pueden conocer las causas y son filósofos de raza. Y además, sería poco razonable y absurdo que encontráramos placer en contemplar las imágenes de esos seres, porque en ellos captásemos al mismo tiempo el arte, por ejemplo del escultor o del pintor que los fabricó, pero que, al examinarlos aisladamente elaborados por la Naturaleza, no experimentáramos una alegría aún mayor ante esta contemplación, por lo menos si podemos comprender sus causas. No hay pues que abandonarse a una repugnancia pueril hacia el estudio de los animales menos nobles. Pues en todas las obras de la Naturaleza hay algo maravilloso. Hay que recordar las palabras que profirió, se dice, Heráclito ante visitantes extranjeros, quienes, en el momento de entrar, se detuvieron al verlo calentarse frente a su fogón; los invitó, en efecto, a entrar sin temor diciéndoles que también hay dioses en la cocina. Del mismo modo se debe abordar sin asco el examen de cada animal con la convicción de que cada uno lleva a cabo su parte de naturaleza y de belleza.

En este texto entrevemos las profundas tendencias que animan la vida según el espíritu, el modo de vida teorético. Si sentimos alegría al conocer tanto los astros como los seres de la naturaleza sublunar, es porque en ellos encontramos, directa o indirectamente, una huella de la realidad que nos atrae de manera irresistible, el principio primero, que mueve todas las cosas, dice Aristóteles,[21] como el objeto de su amor mueve al amante. A eso se debe que los astros y las esferas celestes, que son ellos mismos principios de atracción, nos producen tanto placer cuando los observamos como la visión fugitiva e imprecisa de la persona amada. En cuanto al estudio de la naturaleza, nos proporciona placer en la medida en que descubrimos en ella un arte divino. El artista no hace más que imitar el arte de la naturaleza y, en cierto sentido, el arte humano no es más que un caso particular del arte fundamental y original perteneciente a la naturaleza. Por eso la belleza natural es superior a toda belleza artística. Pero, se dirá, hay cosas repulsivas. Sí, pero, ¿no se vuelven bellas para

[21] *Metafísica*, XII, 1072 b 4.

nosotros cuando el arte las imita?[22] Si nos complacemos al ver la reproducción que hace el artista de las cosas feas y repulsivas, se debe a que admiramos el arte con el que las imitó. Señalemos de paso que es precisamente en la época helenística, que se inicia en tiempos de Aristóteles, cuando el arte griego se vuelve realista, representando temas vulgares, personajes de clase inferior o todo tipo de animales.[23] Pero, si en esas obras de arte gozamos observando la habilidad del artista, ¿por qué no admirar en la realidad de sus producciones la habilidad de la naturaleza, sobre todo porque es del interior de donde hace crecer a los seres vivos, que es en cierto modo un arte inmanente? Nos complaceremos estudiando todas las obras de la naturaleza si buscamos su intención, la finalidad que persiguió su acción.

Según Aristóteles, presentimos así en la naturaleza una presencia divina. Es el sentido de la frase de Heráclito que evoca. Los extranjeros que llegan a visitar al filósofo esperan ser recibidos en la habitación principal, en la que se encuentra el hogar de la casa en que arde el fuego en honor de Hestia, pero Heráclito los invita a acercarse a la estufa de la cocina,[24] pues todo fuego es divino. Esto significa que lo sagrado ya no se limita a ciertos lugares, como el altar de Hestia, sino que toda la realidad física, la totalidad del universo es sagrada. Los seres más modestos tienen su parte de maravilloso, su parte de divino.

Decíamos, a propósito de Platón,[25] que el conocimiento siempre se enlaza con el deseo y la afectividad. Podemos volver a decirlo con respecto a Aristóteles. El placer que se experimenta en la contemplación de los seres es el que se siente al contemplar al ser amado. Para el filósofo, todo ser es bello porque sabe situarlo en la perspectiva del plan de la Naturaleza y del movimiento general y jerarquizado de todo el universo hacia el principio que es lo supremo deseable. Este

[22] *Poética*, 1448 b 10.
[23] J. Onians, *Art and Thought in the Hellenistic Age. The Greek World View 350-50 BC*, Londres, 1979, p. 29; relación entre la filosofía y el arte helenístico.
[24] L. Robert, "Héraclite à son fourneau", en L. Ribert, *Scripta Minora*, pp. 61-73.
[25] *Cf. supra*, pp. 82-83.

estrecho lazo entre conocimiento y afectividad se expresa en la fórmula de la *Metafísica*:[26] "Lo supremo deseable y lo supremo inteligible se confunden". De nuevo, el estilo de vida teorético revela su dimensión ética. Si el filósofo se complace en el conocimiento de los seres es porque finalmente no desea sino aquello que lo conduce a lo supremo deseable. Podríamos expresar esta idea citando la observación de Kant:[27] "Interesarse al punto por las bellezas de la naturaleza [...] siempre es indicio de un alma buena". La razón de ello, dice Kant, es que esta alma goza no sólo de la forma del ser natural, sino de su existencia, "sin la intervención del atractivo sensual o de un fin que él mismo le atribuiría". El gozo que se tiene de las bellezas de la naturaleza es, en cierto modo, paradójicamente, un interés desinteresado. En la perspectiva aristotélica, esta indiferencia corresponde al desprendimiento de sí mismo por medio del cual el individuo se eleva al nivel del espíritu, del intelecto, que es su verdadero yo, y toma conciencia de la atracción que sobre él ejerce el principio supremo, supremo deseable y supremo inteligible.

¿Podemos, en definitiva, definir la vida "teorética" como una "vida de sabio"? Considero, por mi parte, que la noción de "sabio" en su sentido moderno es demasiado limitada para abarcar actividades tan diversas como la redacción del catálogo de los vencedores en los juegos píticos y la reflexión acerca del ser en tanto ser, la observación de los animales y la demostración de la existencia de un principio primero del movimiento del universo. Es difícil considerar actividad de "sabio" a una actividad del espíritu que, según Aristóteles, es análoga, en ciertos instantes privilegiados, a la actividad del principio primero, que es Pensamiento del Pensamiento. Ya vimos[28] la manera en que Aristóteles intenta hacer comprender lo que puede ser la beatitud del pensamiento divino comparándola con lo que experimenta, en raros momentos, el intelecto humano. En efecto, parece que la beatitud del intelecto humano llega a su punto más elevado cuando, en ciertos momentos, piensa, con una intuición indivisible, la indivisi-

[26] *Metafísica*, XII, 1072 a 26 y ss.
[27] *Crítica del juicio*, § 42.
[28] *Cf.* pp. 92-93.

bilidad de la beatitud divina.[29] No hay nada más lejano de la teoría que lo teorético, es decir, la contemplación.

Más que de vida de sabio, habría pues que hablar de "vida ejercitándose en la sabiduría", de vida "filo-sófica", en la medida en que la sabiduría representa para Aristóteles la perfección de la *theôria*. Para él, el intelecto humano dista mucho de poseer esta perfección; sólo en ciertos momentos se acerca a ella. La vida teorética consta de múltiples niveles jerarquizados, del más modesto al más elevado, y además el propio Aristóteles, como ya lo vimos, al hablar de la felicidad de la *theoria*, considera que la dicha de quien busca es inferior a la de quien sabe. El elogio que hace Aristóteles de la vida conforme al espíritu es al mismo tiempo la descripción de un tipo de vida en efecto practicado por él mismo y por los miembros de su escuela, y un programa ideal, un proyecto, una invitación a elevarse por grados hacia un estado, la sabiduría, que es más divino que humano:[30] "Sólo Dios puede gozar de ese privilegio".

Los límites del discurso filosófico

Las obras de Aristóteles son fruto de la actividad teorética del filósofo y de su escuela. Pero el discurso filosófico aristotélico desconcierta al lector moderno, no sólo por su concisión a menudo desesperante, sino sobre todo por la incertidumbre de su pensamiento, acerca de los puntos más importantes de su doctrina, por ejemplo la teoría del intelecto. En ellas no encontramos una exposición exhaustiva y coherente de teorías que constituirían las diferentes partes del sistema de Aristóteles.[31]

[29] *Metafísica*, XII, 1075 a 5. "¿Y así como se encuentra en ciertos momentos el entendimiento humano, o incluso el de los compuestos (pues no alcanza su bien en esta parte o en esta otra, sino que alcanza su bien supremo, que es distinto de él, en un todo completo), así se encuentra el pensamiento mismo de sí mismo por toda la eternidad?" Véase también Teofrasto, *Metafísica*, 9 b 15, trad. J. Tricot: "Lo que quizás sea más cierto es que la contemplación de este tipo de Realidades se hace por medio de la razón misma, que al punto las capta y entra como en contacto con ellas, lo que explica que no pueda haber ningún error con respecto a ellas".

[30] *Metafísica*, I, 982 b 30.

[31] I. Düring, *Aristóteles*, pp. 29-30.

Para explicar este fenómeno, es necesario, primero, ubicar la enseñanza del filósofo en el marco de la escuela de la que es inseparable. Al igual que Sócrates, que Platón, lo que desea, ante todo, es formar discípulos. Su enseñanza oral y su obra escrita se dirigen siempre a un auditorio determinado. La mayor parte de sus tratados, salvo quizás los de moral y de política, que sin duda iban destinados a un público más vasto, son eco de lecciones orales que impartió en su escuela. Por otra parte, entre estas obras, muchas no constituyen verdaderas unidades, por ejemplo la *Metafísica* o el tratado *Del cielo*, sino que son la reunión artificial de escritos correspondientes a cursos dictados en momentos muy distintos. Fueron los sucesores de Aristóteles, y sobre todo sus comentadores,[32] quienes llevaron a cabo estos agrupamientos e interpretaron su obra, como si fuera la exposición teórica de un sistema de explicación de toda la realidad.

Cuando Aristóteles dicta un curso no se trata, como lo señaló con mucha precisión R. Bodéüs[33] "de un 'curso' en el sentido moderno del término, curso al que asistirían alumnos interesados en tomar nota del pensamiento del maestro, con vistas a Dios sabrá qué estudio posterior". No se trata de "informar", de trasegar en el cerebro de sus oyentes cierto contenido teórico, sino "de formarlos", y también de llevar a cabo una indagación común: esto es la vida teorética. Aristóteles espera de sus auditores una discusión, una reacción, un juicio, una crítica.[34] La enseñanza se conserva siempre fundamentalmente como un diálogo. Los textos de Aristóteles, tal cuales llegaron a nosotros, son notas de preparación para cursos, a las cuales se suman las correcciones y modificaciones del propio Aristóteles u originadas por sus discusiones con los demás miembros de la escuela. Y estos cursos están destinados ante todo a familiarizar a los discípulos con los métodos de pensamiento. A los ojos de Platón, el ejercicio del diálogo era más importante que los resultados obtenidos en dicho ejercicio. Asimismo, para Aristóteles, la discusión de los problemas es

32 R. Bodéüs, *Le Philosophe et la cité*, p. 26.
33 R. Bodéüs, *ibid.*, p. 162.
34 R. Bodéüs, p. 162, se basa para afirmar esto en el capítulo inicial de la *Ética a Nicómaco*, en el que el oyente parece un juez, 1094 b 27 y ss.

finalmente más formadora que su solución. En sus cursos muestra de manera ejemplar por medio de qué procedimiento de pensamiento, de qué método, se deben investigar las causas de los fenómenos en todos los campos de la realidad. Le gusta abordar el mismo problema desde diferentes ángulos, partiendo de distintos puntos de arranque.

Nadie fue más consciente que Aristóteles de los límites del discurso filosófico, como instrumento del conocimiento.[35] Sus límites le llegan en primer lugar de la realidad misma. Todo lo que es sencillo es inexpresable con el lenguaje. La capacidad discursiva del lenguaje no puede expresar sino lo compuesto, lo que se puede dividir sucesivamente en partes. Pero el lenguaje nada puede decir de los indivisibles, por ejemplo del punto en el orden de la cantidad; a lo sumo puede hacerlo de manera negativa, negando su contrario. Cuando se trata de sustancias simples, como el Intelecto primero, que es el principio del movimiento de todas las cosas, el discurso no puede expresar su esencia, sino sólo describir sus efectos o proceder por comparación con la actividad de nuestro propio intelecto. Sólo en raros momentos le es posible al intelecto humano elevarse a la intuición no discursiva e instantánea de esta realidad, en la medida en que puede imitar en cierta manera la indivisibilidad del Intelecto divino.[36]

Los límites del discurso proceden también de su incapacidad para transmitir, por sí solo, a su auditor el saber y con mayor razón la convicción. El discurso no puede influir, en forma independiente, sobre el auditor, si carece de la colaboración de éste.

Ya en el orden teorético, no basta con escuchar un discurso, ni siquiera con repetirlo, para saber, es decir, para acceder a la verdad y a la realidad. Primero es necesario, para comprender el discurso, que el auditor ya tenga cierta experiencia de aquello de lo que habla el discurso, cierta familiaridad con

[35] R. Bodéüs, *ibid*, pp. 187 y ss.

[36] *Cf.* p. 137, n. 1; *cf.* P. Aubenque, "La pensée du simple dans la *Métaphysique*" (Z, 17 y Θ, 10), en *Études sur la Métaphysique d'Aristote*, ed. P. Aubenque, París, 1979, pp. 69-80; Th. de Koninck, "La noêsis et l'indivisible selon Aristote", en *La Naissance de la raison en Grèce, Actes du Congrès de Nice*, mayo de 1987, ed. J.-F. Mattéi, París, 1990, pp. 215-228.

su objeto.[37] Luego se requiere de una lenta asimilación, capaz de crear en el alma una disposición permanente, un *habitus*: "Los principiantes de una ciencia ensartan frases, pero no saben lo que dicen, pues hay que asimilarlo y esto requiere tiempo".[38]

Al igual que para Platón,[39] el verdadero saber, a los ojos de Aristóteles, sólo nace de una larga frecuentación con los conceptos, los métodos, y también con los hechos observados. Es necesario experimentar largo tiempo las cosas para conocerlas, para familiarizarse tanto con las leyes generales de la naturaleza como con las necesidades racionales o los procedimientos del intelecto. Sin este esfuerzo personal, el oyente no asimilará los discursos y éstos serán inútiles para él.

Esto es aún más cierto en el orden práctico, en el que se trata ya no sólo de saber, sino de practicar y de ejercer la virtud. Los discursos filosóficos no bastan para que uno se vuelva virtuoso.[40] Hay dos categorías de oyentes. Los primeros ya tienen predisposiciones naturales a la virtud, o recibieron una buena educación. A ellos, los discursos morales pueden serles útiles: los ayudarán a transformar sus virtudes naturales, o adquiridas por el hábito, en virtudes conscientes y acompañadas de prudencia.[41] En este caso podemos decir, en cierto sentido, que no se predica más que a conversos. Los segundos son esclavos de sus pasiones, y en este caso el discurso moral no tendrá ninguna influencia sobre ellos:[42] "Quien es propenso a obedecer a sus pasiones escuchará en vano y sin provecho, pues además el fin no es el conocimiento sino la acción".

Para este tipo de auditores, se necesitará, pues, algo más que discursos para formarlos en la virtud: "Es necesario trabajar mucho tiempo por medio del hábito al alma del oyente de manera que ejerza bien sus atractivos y sus repulsiones, al igual que se voltea la tierra que debe alimentar las semillas".

Este trabajo de educación, Aristóteles considera que es la ciudad la que debe llevarlo a cabo mediante la coacción de

[37] *Ética a Nicómaco*, VI, 1142 a 12 y s.; *cf.* R. Bodéüs, *ibid.*, p. 190.
[38] *Ética a Nicómaco*, VI, 1147 a 21-22.
[39] *Carta* VII, 341 c.
[40] *Ética a Nicómaco*, X, 1179 b 4-5.
[41] *Cf.* M.-Ch. Bataillard (mencionado antes en la p. 91, n. 5), pp. 355-356.
[42] *Cf.* R. Bodéüs, *op. cit.*, pp. 185-186.

sus leyes y la coerción. El papel del hombre político y del legislador es, por tanto, velar por la virtud de sus conciudadanos, y así por su felicidad, organizando por una parte una ciudad en que, en efecto, los ciudadanos podrán ser educados de manera que se vuelvan virtuosos, y por la otra al garantizar en el seno de la ciudad la posibilidad del tiempo libre que permitirá a los filósofos acceder a la vida teorética. Por eso Aristóteles no piensa en fundar una moral individual sin relación con la ciudad,[43] sino que en la *Ética a Nicómaco* se dirige a los hombres políticos y a los legisladores para formar su juicio, describiéndoles los diferentes aspectos de la virtud y de la felicidad del hombre, a fin de que puedan legislar de tal modo que den a los ciudadanos la posibilidad de practicar la vida virtuosa o, a ciertos privilegiados, la vida filosófica. Como lo dice excelentemente R. Bodéüs,[44] la finalidad de las *Éticas* y de la *Política* apunta a "un objetivo más allá del saber"; no sólo se trata de "exponer en un discurso la verdad acerca de un cierto número de cuestiones particulares", sino además, al mismo tiempo, de contribuir a la perfección del devenir humano.

Aristóteles, al igual que Platón, cifra en los políticos su esperanza de transformar la ciudad y los hombres. Pero Platón consideraba que los propios filósofos debían ser los políticos que llevaran a cabo esta obra. Les proponía pues una elección de vida y una formación que harían de ellos al mismo tiempo contemplativos y hombres de acción, saber y virtud implicándose mutuamente. Para Aristóteles, en cambio, la actividad del filósofo en la ciudad debe limitarse a formar el juicio de los políticos: por su parte, estos últimos habrán de actuar personalmente, por medio de su legislación, para velar por la virtud moral de los ciudadanos. El filósofo, por su parte, elegirá una vida consagrada a la investigación desinteresada, al estudio y a la contemplación, y, es necesario reconocerlo, independiente de los ajetreos de la vida política. La filosofía es pues, para Aristóteles, como para Platón, al mismo tiempo un estilo de vida y un modo de discurso.

[43] *Cf.* R. Bodéüs, *op. cit.*, p. 225; I. Düring, *Aristóteles*, p. 435.
[44] R. Bodéüs, *op. cit.*

VII. LAS ESCUELAS HELENÍSTICAS

Características generales

El periodo helenístico

Tradicionalmente, la palabra "helenístico" designa el periodo de la historia griega que abarca de Alejandro Magno, el Macedonio, hasta el Imperio romano, por tanto de finales del siglo IV a.C. a finales del siglo I a.C. Gracias a la extraordinaria expedición de Alejandro, quien extenderá la influencia griega desde Egipto hasta Samarcanda y Tashkent y también hasta el Indo, se inaugura una nueva época de la historia universal. Podemos decir que Grecia empieza entonces a descubrir la inmensidad del mundo. Es el principio de intensos intercambios comerciales, no sólo con Asia central, sino también con China y África, pero asimismo con la Europa occidental. Las tradiciones, las religiones, las ideas, las culturas se mezclan, y este encuentro dejaría un sello indeleble en la cultura de Occidente. Al morir Alejandro, sus generales se disputan su inmenso imperio. Estas luchas acaban en la formación de tres grandes reinos, reunidos en torno a tres capitales: Pella en Macedonia, que ejercía su autoridad sobre Macedonia y Grecia; Alejandría en Egipto, y Antioquía en Siria, en donde la dinastía de los Seléucidas reina no sólo en el Asia Menor, sino también en Babilonia. A ello hay que agregar el reino de Pérgamo y el reino griego de Bactriana, que se extiende hasta el Indo. Se ha convenido en considerar como final del periodo helenístico el suicidio de Cleopatra, reina de Egipto, en el año 30 a.C., tras la victoria en Accio del futuro emperador Augusto. Desde fines del siglo III a.C., los romanos habían entrado en contacto con el mundo griego y descubierto poco a poco la filosofía. En nuestra exposición a veces habremos de hacer referencia a filósofos que vivieron durante el Imperio romano, después del año 30 a.C., porque nos permiten conocer docu-

mentos relativos a la filosofía helenística. Pero, como hemos de volverlo a decir,[1] las características de la filosofía en la época imperial difieren mucho de las de la época helenística.

A menudo se ha presentado el periodo helenístico de la filosofía griega como una fase de decadencia de la civilización griega, degenerada por su contacto con el Oriente. Varias causas pueden explicar este severo juicio: primero el prejuicio clásico que fija *a priori* un modelo ideal de cultura y que decide que sólo merece ser estudiada la Grecia de los presocráticos, de los trágicos y, si acaso, de Platón; en segundo lugar, la idea según la cual, con la transición del régimen democrático al monárquico y el fin de la libertad política, se habría extinguido la vida pública de las ciudades griegas. Los filósofos, abandonando el gran esfuerzo especulativo de Platón y de Aristóteles y la esperanza de formar a hombres políticos capaces de transformar la ciudad, se habrían resignado entonces a proponer a los hombres, privados de la libertad política, un refugio en la vida interior. Esta representación de la época helenística, que data, creo, de principios del siglo XX,[2] a menudo sigue falseando la idea que tenemos de la filosofía de ese periodo.

En realidad, es completamente erróneo imaginar esta época como un periodo de decadencia. El epigrafista Louis Robert, al estudiar con atención las inscripciones que se encuentran en las ruinas de las ciudades griegas de la Antigüedad, mostró claramente, en su obra íntegra, que todas estas ciudades siguieron teniendo durante las monarquías helenísticas, como luego en el Imperio romano, una intensa actividad cultural, política, religiosa y hasta atlética. Por otro lado, las ciencias exactas y las técnicas tuvieron entonces un desarrollo extraordinario. Sobre todo, bajo la influencia de los Ptolomeos, quienes reinaban en Alejandría, esta ciudad se volvió en cierto modo el animado centro de la civilización helenística.[3] Orga-

[1] *Cf. infra*, pp. 163 y ss.

[2] Sobre todo G. Murray, *Four Stages of Greek Religion*, Nueva York, 1912 (3ª ed., 1955), pp. 119 y ss., "The Failure of Nerve". Este prejuicio contaminó casi todos los trabajos de los historiadores de la filosofía posteriores a G. Murray (Festugière, Bréhier, por ejemplo).

[3] *Cf.* la excelente obra de B. Gille, *Les Mécaniciens grecs*, París, 1980, sobre todo su capítulo acerca de la escuela de Alejandría, pp. 54 y ss.

nizado por Demetrio de Falera, fiel a la tradición aristotélica que privilegiaba los estudios científicos, el Museo de Alejandría era un sitio destacado de la investigación en el ámbito de todas las ciencias, de la astronomía a la medicina, y en esta misma ciudad la Biblioteca reunía toda la literatura filosófica y científica. Grandes sabios ejercían allí su actividad: por ejemplo, el médico Herófilo, el astrónomo Aristarco de Samos. Por otro lado, bastará con citar el nombre de Arquímedes de Siracusa, al mismo tiempo matemático y mecánico, para que se entrevea la extraordinaria actividad científica que se desarrolla durante todo este periodo.

La supuesta pérdida de la libertad de las ciudades tampoco provocó una disminución de la actividad filosófica. Y además, ¿podemos decir que el régimen democrático le era más favorable? ¿No fue la Atenas democrática la que entabló procesos por impiedad a Anaxágoras y a Sócrates?

Tampoco hay, en la orientación de la propia actividad filosófica, un cambio tan radical como se pretendería hacerlo creer. Se ha dicho y repetido que los filósofos de la época helenística, ante su incapacidad para actuar en la ciudad, desarrollaron una moral del individuo y se dedicaron a la interioridad. Las cosas son mucho más complejas. Por una parte, si es cierto que Platón y Aristóteles, cada uno a su manera, tienen preocupaciones políticas, la vida filosófica es sin embargo, para ellos, un medio que los libra de la corrupción política. La vida conforme al espíritu, que es el modo de vida de la escuela aristotélica, evita los compromisos que impone la vida en la ciudad. En cuanto a Platón, en cierta manera formuló definitivamente, para todos los filósofos de la Antigüedad, la actitud que debe tener el filósofo en una ciudad corrompida:[4]

> Quedan entonces, Adimanto, muy pocos que puedan tratar con la filosofía de manera digna. Y los que han sido de estos pocos que hemos enumerado y han gustado el regocijo y la felicidad de tal posesión, pueden percibir suficientemente la locura de la muchedumbre, así como que no hay nada sano —por así decirlo— en la actividad política, y que no cuentan con ningún aliado con el cual puedan acudir en socorro de las causas justas y conservar la vida, sino que, como un hombre que ha caído entre fieras, no están dis-

[4] *República*, 496 c 5.

puestos a unírseles en el daño ni son capaces de hacer frente a su furia salvaje, y que, antes de prestar algún servicio al Estado o a los amigos, han de perecer sin resultar de provecho para sí mismos o para los demás. Quien reflexiona sobre todas estas cosas se queda quieto y se ocupa tan sólo de sus propias cosas, como alguien que se coloca junto a un muro en medio de una tormenta para protegerse del polvo y de la lluvia que trae el viento; y, mirando a los demás desbordados por la inmoralidad, se da por contento con que de algún modo él pueda estar limpio de injusticia y sacrilegios a través de su vida aquí abajo y abandonarla favorablemente dispuesto y alegre y con una bella esperanza.

Cuando el filósofo se da cuenta de que es totalmente impotente para proporcionar el más mínimo remedio a la corrupción de la ciudad, ¿qué puede hacer sino practicar la filosofía, solo o con otros? Por desgracia es la situación en la que se encontraban casi todos los filósofos de la Antigüedad[5] en relación con el mundo político, incluso Marco Aurelio, quien, aunque emperador, también expresó su sentimiento de impotencia ante la incomprensión y la inercia de sus súbditos.[6]

Mas, por otra parte, los filósofos de la época helenística, incluso los epicúreos,[7] jamás se desinteresarán de la política, desempeñando a menudo el papel de consejero de los príncipes o de embajador de una ciudad, como lo atestiguan las inscripciones concedidas con frecuencia en su honor. Los filósofos estoicos tendrán un papel importante en la elaboración de las reformas políticas y sociales en varios Estados; por ejemplo, el estoico Esfero ejerce una poderosa influencia sobre los reyes de Esparta, Agis y Cleómenes; el estoico Blosio sobre el reformador romano, Tiberio Graco.[8] A veces también se oponen con mucha valentía a los emperadores romanos. En general, los filósofos nunca renunciaron a la eseranza de cambiar la sociedad, por lo menos mediante el ejemplo de su vida.

[5] *Cf.* I. Hadot, "Tradition stoïcienne et idées politiques au temps des Gracques", *Revue des études latines*, t. 48, 1970, pp. 146-147; *Le problème du néoplatonisme alexandrin. Hiéroclès et Simplicius*, París, 1978, p. 37.

[6] P. Hadot, *La Citadelle intérieure. Introduction aux* Pensées *de Marc Aurèle*, París, 1992, pp. 308 y ss.

[7] Por ejemplo, Aminias de Samos y Apolófanes de Pérgamo. Véase las notas de B. Puech acerca de estos filósofos en R. Goulet, *Dictionnaire des philosophes antiques*, t. I.

[8] *Cf.* el artículo de I. Hadot, "Tradition stoïcienne...", pp. 133-161.

La vida filosófica fue muy activa en la época helenística, pero, por desgracia, no la conocemos más que de manera imperfecta y de ella tendríamos una representación muy diferente si se hubieran conservado todas las obras filosóficas que fueron escritas durante este periodo. Los escritos de los filósofos no eran entonces, como en nuestros días, editados por miles de ejemplares y ampliamente difundidos. Vueltos a copiar varias veces, lo que daba origen a numerosos errores (y lo que obliga a los eruditos modernos a un enorme trabajo de crítica cuando desean estudiar esos textos), sin duda, a veces eran vendidos por libreros, pero las obras más técnicas se conservaban simplemente en las bibliotecas de las diferentes escuelas filosóficas. A lo largo de los siglos, se perdió gran parte de ese valioso material, sobre todo en Atenas durante el saqueo de la ciudad por Sila en marzo de 86 a.C., pero también en Alejandría, debido a las sucesivas destrucciones de la Biblioteca. Así desaparecieron miles de obras, y los demás cataclismos que dieron fin al periodo helenístico también aniquilaron muchos grandes tesoros de poesía y de arte, cuya existencia sólo entrevemos por las imitaciones que de ellos hicieron los romanos. Pero, por no citar más que un solo ejemplo, el filósofo Crisipo, uno de los fundadores del estoicismo, escribió por lo menos 700 tratados, ninguno de los cuales sobrevivió y de ellos sólo recuperamos algunos raros fragmentos en los papiros descubiertos en Herculano y gracias a las citas que de ellos hicieron autores de la época romana. Nuestra visión de la historia de la filosofía está, pues, irremediablemente falseada por contingencias históricas. Tal vez tendríamos de ella una representación muy diferente si hubiesen desaparecido las obras de Platón y de Aristóteles y se hubieran conservado las de los estoicos Zenón y Crisipo. Sea lo que fuere, gracias a autores que vivieron en el mundo romano, o en la época de la República, como Cicerón, Lucrecio y Horacio, o en tiempos del Imperio, como Séneca, Plutarco, Epicteto o Marco Aurelio, se conservaron valiosas informaciones sobre la tradición filosófica helenística. Por eso a veces nos vemos obligados a citar a esos autores, aunque pertenezcan a una época posterior.

¿Influencias orientales?

¿Influyó la expedición de Alejandro en la evolución de la filosofía griega? No hay duda de que favoreció el desarrollo científico y técnico, gracias a las observaciones geográficas y etnológicas que permitió llevar a cabo. Sabemos que la expedición de Alejandro hizo posible encuentros entre sabios griegos y sabios hindúes. En especial un filósofo de la escuela de Abdera, Anaxarco, y su alumno, Pirrón de Élide, acompañaron al conquistador hasta la India, y se contaba que Pirrón, a su regreso, vivió retirado del mundo porque escuchó a un indio decir a Anaxarco que era incapaz de ser maestro ya que frecuentaba las cortes reales.[9] En esos contactos no parece haber habido verdaderamente intercambios de ideas, confrontaciones de teorías. Por lo menos, no tenemos de ello ningún indicio evidente. Pero a los griegos les impresionó el modo de vida[10] de aquellos a quienes llamaron los "gimnosofistas", los "sabios desnudos". El historiador y filósofo Onesícrito, quien también participó en la expedición y escribió sobre ella un relato poco después de la muerte de Alejandro, refirió multitud de detalles acerca de sus costumbres, como sobre su suicidio por el fuego. Los filósofos griegos tuvieron la impresión de descubrir en los gimnosofistas la manera de vivir que ellos mismos recomendaban: la vida sin convención, conforme a la simple naturaleza, la indiferencia total a lo que los hombres consideran deseable o indeseable, bueno o malo, indiferencia que conducía a una perfecta paz interior, a la ausencia de perturbación. El propio Demócrito, maestro de Anaxarco, había preconizado esta tranquilidad del alma.[11] Los cínicos aparentaban despreciar todas las convenciones humanas. Pero descubrieron en los gimnosofistas esta actitud llevada al extremo. Como lo dirá el estoico Zenón,[12] probablemente a propósito del suicidio del sabio hindú Calano, que había en-

[9] Diógenes Laercio, *Vida de los filósofos*, IX, 61-63.
[10] *Cf.* C. Muckensturm, "Les gymnosophistes étaient-ils des cyniques modèles?", *Le cynisme ancien et ses prolongements*, ed. M.-O. Goulet-Cazé y R. Goulet, París, 1993, pp. 225-239.
[11] Demócrito, fr. 191, en *Los presocráticos*, p. 894.
[12] Clemente de Alejandría, *Stromata*, II, 20, 125, 1.

trado en contacto con Alejandro:[13] "Prefiero ver a un solo indio quemado a fuego lento que aprender abstractamente todas las demostraciones que se desarrollan acerca del sufrimiento". Y sin llegar a estas dramáticas situaciones, lo que los antiguos nos refieren del modo de vida de Pirrón indica un grado tal de indiferencia a todo que no podemos dejar de pensar que se esforzaba por imitar lo que había visto en la India. Por otro lado, observaremos el extremo subjetivismo de Anaxarco,[14] quien decía que los seres existentes no eran más reales que un decorado de teatro y se parecían a las imágenes que se manifiestan a los que sueñan o se hallan en estado de demencia. Aquí se podría pensar en alguna fuente oriental, pero no hay que olvidar que ya su maestro Demócrito,[15] fundador de la escuela de Abdera, oponía radicalmente la realidad en sí, es decir, los átomos, a las percepciones subjetivas de los sentidos. La expedición de Alejandro no parece, pues, haber provocado una gran agitación en la tradición filosófica. En realidad, la filosofía helenística corresponde a un desarrollo natural del movimiento intelectual que la precedió y prosigue a veces temas presocráticos, pero sobre todo está profundamente influida por el pensamiento socrático. Tal vez fuera la experiencia misma del encuentro entre los pueblos la que desempeñó cierto papel en el desarrollo de la noción de cosmopolitismo,[16] es decir, de la idea del hombre como ciudadano del mundo.

Las escuelas filosóficas

Ya hemos descrito los modos de vida que caracterizaron las escuelas de Platón y de Aristóteles. Pero tenemos que volver

[13] *Cf.* C. Muckensturm, "Calanus", *Dictionnaire des philosophes antiques*, t. II, pp. 157-160.

[14] Sexto Empírico, *Contra los lógicos*, I, 87-88; *cf.* R. Goulet, "Anaxarque d'Abdère", *Dictionnaire des philosophes antiques*, t. I, pp. 188-191.

[15] Demócrito, fr. 9, en *Los presocráticos*, p. 845.

[16] *Cf.* H.-C. Baldry, "The Idea of the Unity of Mankind", en H. Schwabl, H. Diller, *Grecs et Barbares, Entretiens sur l'Antiquité classique*, t. VIII, Fundación Hardt, Ginebra, 1967, pp. 169-204; J. Moles, "Le cosmopolitisme cynique", en *Le cynisme ancien et ses prolongements*, pp. 259-280.

al fenómeno muy particular que representan las escuelas filosóficas en la Antigüedad y no olvidar que, entonces, las condiciones de la enseñanza de la filosofía eran muy diferentes de lo que son en nuestros días. El estudiante moderno no cursa filosofía más que porque ésta forma parte del programa de sexto de bachillerato. A lo sumo, puede suceder que al interesarle el primer contacto con esta disciplina decida presentar exámenes en esta materia. En todo caso, es la casualidad la que decidirá si se encuentra con un profesor perteneciente a la "escuela" fenomenológica o existencialista o desconstruccionista o estructuralista o marxista. Tal vez algún día se adhiera intelectualmente a uno de esos ismos. Sea lo que fuere, se tratará de una adhesión intelectual, que no comprometerá su manera de vivir, salvo quizás en el caso del marxismo. Para nosotros los modernos, la noción de escuela filosófica evoca únicamente la idea de una tendencia doctrinal, de una posición teórica.

Sucede todo lo contrario en la Antigüedad. Ninguna obligación universitaria orienta al futuro filósofo hacia tal o cual escuela, pues es en función del modo de vida que se practica en ella como el futuro filósofo asiste a las lecciones en la institución escolar *(scholê)* de su preferencia.[17] A menos que, dirigiéndolo el azar a un aula, se convierta de modo imprevisto a una filosofía específica al escuchar hablar al maestro. Eso es lo que se contaba de Polemón, quien, después de una noche de desenfreno, entró de mañana por bravata, con una banda de juerguistas, a la escuela del platónico Jenócrates y, seducido por el discurso de éste, decidió ser filósofo y llegaría a ser más tarde jefe de la escuela: invención sin duda edificante, pero que podía parecer del todo verosímil.[18]

Hacia finales del siglo IV, casi toda la actividad filosófica se concentra en Atenas, en las cuatro escuelas fundadas respectivamente por Platón (la Academia), por Aristóteles (el Liceo), por Epicuro (el Jardín) y por Zenón (la *Stoa*). Durante casi tres siglos estas instituciones se mantendrán activas. En efec-

[17] Acerca del vocabulario griego técnico designando a la escuela como institución y como tendencia doctrinal, *cf.* J. Glucker, *Antiochus and the Late Academy*, Gotinga, 1978, pp. 159-225.

[18] Diógenes Laercio, *Vida de los filósofos*, IV, 16.

to, a diferencia de los grupos transitorios que se formaban en torno a los sofistas, eran instituciones permanentes no sólo en vida de su fundador, sino mucho tiempo después de la muerte de éste. Los diferentes jefes de escuela que suceden pues al fundador son elegidos muy a menudo por voto de los miembros de la escuela o designados por su predecesor. La institución descansa en el jefe de la escuela y civilmente ésta no tiene personalidad jurídica.[19] El hecho se manifiesta claramente en los testamentos de los filósofos, documentos muy interesantes: disponemos del de Platón, de Aristóteles, de Teofrasto, de Estratón, de Licón y de Epicuro,[20] y podemos comprobar que en esos textos no se encuentra ningún indicio de propiedad de la escuela como tal. Los libros tanto como los bienes raíces son considerados propiedad del jefe de la escuela. No es necesario imaginar, pues, como se hizo, que las escuelas filosóficas, para tener personalidad jurídica, debieron organizarse como cofradías religiosas consagradas a las Musas. En realidad, la legislación ateniense relativa al derecho de asociación no exigía un categoría particular a las instituciones de enseñanza.

La actividad de estas escuelas suele ejercerse en los gimnasios, complejos para múltiples finalidades: la Academia, el Liceo, o en otros lugares públicos como la Stoa Poikilê (el Pórtico), en los que era posible reunirse para escuchar conferencias o discutir. La escuela adoptó precisamente su nombre del lugar de reunión.

Así pues, existe casi siempre, por lo menos hasta el final de la época helenística, coincidencia entre la escuela como tendencia doctrinal, la escuela como lugar en el que se enseña y la escuela como institución estable organizada por un fundador, que es precisamente el origen del modo de vida practicado por la escuela y de la tendencia doctrinal que se le vincula. La destrucción de la mayoría de las instituciones escolares atenienses modificará después la situación.

Estas escuelas están ampliamente abiertas al público. Para la mayor parte de los filósofos, pero no para todos, es cuestión

[19] *Cf.* J.-P. Lynch, *Aristotle's School*, pp. 106-134.
[20] Diógenes Laercio, *ibid.*, III, 41; V, 11, 51, 61, 69; X, 16.

de honor enseñar sin percibir honorarios. Es lo que los opone a los sofistas. Los recursos pecuniarios son personales o provienen de bienhechores, como Idomeneo para Epicuro. Las necesidades de la escuela son satisfechas por una cotización diaria de dos óbolos: dos óbolos eran "el sueldo de un esclavo que trabajaba por día, y apenas bastaban, como dice Menandro, para pagarse una tisana".[21] En general, se distinguen entre quienes frecuentan la escuela, los simples oyentes y el grupo de los verdaderos discípulos, llamados los "familiares", los "amigos" o los "compañeros", divididos a su vez en jóvenes y antiguos. Estos verdaderos discípulos viven a veces en común con el maestro en casa de éste o cerca de ella. Se contaba de los discípulos de Polemón, aquel alumno de Jenócrates del que ya hemos hablado, que habían edificado chozas para vivir cerca de él.[22] Por otro lado, encontramos tanto en la Academia, en el Liceo como en la escuela de Epicuro, una misma costumbre: la de tomar los alimentos en común a intervalos regulares. Tal vez se deba a la organización de estas reuniones el que existiera en la Academia y en el Liceo un cargo de responsable que todos los miembros de la escuela debían asumir por turnos durante varios días.[23]

Disponemos de menos detalles acerca de la escuela estoica, fundada hacia el año 300 por Zenón de Citio, quien daba clases en el Pórtico llamado Stoa Poikilê. Los historiadores antiguos cuentan que tenía muchos alumnos y sobre todo que el rey de Macedonia Antígono Gonatas iba a escucharlo cuando residía en Atenas. Como en las demás escuelas, en la de Zenón existe una distinción entre los simples oyentes y los verdaderos discípulos; por ejemplo Perseo, que vivía en su casa y a quien envió a la corte de Antígono Gonatas.[24] La evolución

[21] C. Diano, "La philosophie du plaisir et la société des amis", en C. Diano, *Studi e saggi di filosofia antica*, Padua, 1973, pp. 368-369. Epicuro, *Opere*, ed. G. Arrighetti, Turín, 1973, pp. 443 y 471. Sobre la organización de la escuela epicúrea, *cf.* N. W. De Witt, *Epicurus and his Philosophy*, University of Minnesota Press, 1954 (2ª ed., Westport, Connecticut, 1973); "Organization and Procedure in Epicurean Groups", *Classical Philology*, t. 31, 1936, pp. 205-211; I. Hadot, *Seneca...*, pp. 48-53.

[22] Diógenes Laercio, *op. cit.* (citado en lo sucesivo D. L.), IV, 19.

[23] D. L., V, 4; J. P. Lynch, *op. cit.*, p. 82.

[24] D. L., VII, 5-6 y 36.

de la actitud de la ciudad de Atenas con respecto a la filosofía, desde la época en que condenó a Anaxágoras y a Sócrates, se señala claramente en el texto del decreto que los atenienses promulgaron, en 261 a.C., en honor a Zenón, a decir verdad bajo la presión de Antígono Gonatas. Este decreto[25] honraba a Zenón con una corona de oro y ordenaba construir para él una tumba a expensas de la ciudad. El motivo de esto era sorprendente:

> En vista de que Zenón, hijo de Mnaseas, de Citio, quien largos años vivió conforme a la filosofía en la ciudad, no sólo ha demostrado ser un hombre de bien en toda ocasión, sino en particular, por sus estímulos a la virtud y a la templanza, exhortó a una mejor conducta a aquellos jóvenes que venían a integrarse a su escuela, ofreciendo a todos el modelo de una vida que concordaba siempre con los principios que enseñaba.

Aquí no se alaba a Zenón por sus teorías, sino por la educación que imparte a la juventud, por el tipo de vida que lleva, por la armonía entre su vida y sus discursos. Las comedias de la época hacen referencia a su vida austera:[26] "Un pan, higos, un poco de agua. Éste *'filosofa' una nueva filosofía:* enseña el hambre y encuentra discípulos."

Aquí se observará que la palabra "filosofía" significa en efecto una manera de vivir. La institución escolar estoica es mucho menos monolítica que la escuela epicúrea. Los lugares de enseñanza varían, y sobre todo diferentes tendencias doctrinales se abren paso después de la muerte de Zenón; Aristón de Quío, Cleantes, Crisipo enseñan muchos distintos puntos de opinión. Estas oposiciones entre las tendencias continuarán durante toda la existencia de la escuela estoica, es decir, hasta los siglos II y III d.C. Disponemos de muy pocos detalles sobre la atmósfera que reinaba en esas diferentes escuelas estoicas.

Existieron pues en Atenas, poco más o menos del siglo IV al I a. C., cuatro escuelas de filosofía, que adoptaban, de una u otra manera, una forma institucional y que en general tenían

[25] Trad. Festugière, en *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, t. II, París, 1949, pp. 269 y 292-305.

[26] D. L., VII, 27.

métodos análogos de enseñanza. Lo que no quiere decir que no haya habido escuelas de filosofía en otras ciudades, pero éstas no gozaban del prestigio de las atenienses. A ello hay que agregar otras dos corrientes que al parecer son muy distintas de las cuatro escuelas: el escepticismo, o más bien el pirronismo —pues la idea de escepticismo es un fenómeno relativamente tardío— y el cinismo. Ninguna de las dos tiene una organización escolar, ni dogmas, mas son dos modos de vida, el primero propuesto por Pirrón, el segundo por Diógenes el Cínico, y desde ese punto de vista son en verdad dos *hairesis*, dos actitudes de pensamiento y de vida. Como lo escribirá un "escéptico" de una época tardía, el médico Sexto Empírico:[27]

> Si se dice que una escuela *(hairesis)* es una adhesión a numerosos dogmas que tienen coherencia los unos con respecto a los otros [...] diremos que el escepticismo no tiene escuela. En cambio, si se dice que es escuela *(hairesis)* un modo de vida que sigue cierto principio racional, conforme a lo que se nos aparece [...] decimos que tiene una escuela.

Los escépticos desarrollan además una argumentación para demostrar que es necesario suspender su juicio, negar su adhesión a todo dogma y encontrar así la tranquilidad del alma. Los cínicos, por su parte, no argumentan ni imparten enseñanza alguna. Es su propia vida la que tiene, por sí misma, su sentido e implica toda una doctrina.

Identidades y diferencias: prioridad de la elección de un modo de vida

En realidad, como ya lo entrevimos a propósito de Sócrates, de Platón y de Aristóteles, y como lo volveremos a ver con respecto a las escuelas helenísticas, cada escuela se define y se caracteriza por una elección de vida, por cierta opción existencial. La filosofía es amor a y búsqueda de la sabiduría,

[27] Sexto Empírico, *Hipotiposis pirrónicas*, I, 16-17, trad. M.-O. Goulet-Cazé, en "Le cynisme est-il une philosophie?", *Contre Platon*, I, *Le Platonisme dévoilé*, ed. M. Dixsaut, París, 1993, pp. 279.

y ésta es precisamente cierto modo de vida. La elección inicial, propia de cada escuela, es pues la de cierto tipo de sabiduría.

A decir verdad, a primera vista podríamos preguntarnos si las concepciones de la sabiduría eran tan diferentes de una escuela a otra. En efecto, todas las escuelas helenísticas parecen definirla poco más o menos en los mismos términos, y ante todo como un estado de perfecta tranquilidad del alma. En esta perspectiva, la filosofía parece ser una terapéutica de las preocupaciones, de las angustias y de la desgracia humana, desgracia provocada por las convenciones y las obligaciones sociales, según los cínicos; por la búsqueda de falsos placeres, de acuerdo con los epicúreos; por la persecución del placer y del interés egoísta, según los estoicos, y por las falsas opiniones, de acuerdo con los escépticos. Sin importar si reivindican la herencia socrática, todas las filosofías helenísticas admiten con Sócrates que los hombres están inmersos en la desgracia, la angustia y el mal, porque se encuentran en la ignorancia: el mal no radica en las cosas, sino en los juicios de valor que los hombres emiten acerca de ellas. Se trata pues de ayudar a los hombres cambiando sus juicios de valor: todas estas filosofías pretenden ser terapéuticas.[28] Mas, para modificar sus juicios de valor, el hombre debe hacer una elección radical: cambiar toda su manera de pensar y su modo de ser. Esta elección es la filosofía, pues gracias a ella logrará la paz interior, la tranquilidad del alma.

Sin embargo, detrás de estas aparentes similitudes se esbozan profundas diferencias. Ante todo, es necesario distinguir entre las escuelas dogmáticas, para las cuales la terapéutica consiste en transformar los juicios de valor, y las escépticas, para las que sólo se trata de suspenderlos. Y sobre todo, si las escuelas dogmáticas concuerdan en reconocer que la elección filosófica fundamental debe corresponder a una tendencia innata en el hombre, podemos distinguir entre ellas, por una parte, al epicureísmo, para el cual la búsqueda del placer es lo que motiva toda la actividad humana, y por la otra, el

[28] A.-J. Voelke, *La philosophie comme thérapie de l'âme. Études de philosophie hellénistique*, Friburgo-París, 1993.

platonismo, el aristotelismo, el estoicismo, para los cuales, conforme a la tradición socrática, el amor al Bien es el instinto primordial del ser humano. Mas, a pesar de esta identidad de la intención fundamental, estas tres escuelas no se fundamentan menos en elecciones existenciales radicalmente distintas unas de otras.

Identidades y diferencias: el método de enseñanza

En los métodos de enseñanza se observan identidades y diferencias. Como acabamos de decirlo, en las tres escuelas que se vinculan con la tradición socrática, el platonismo, el aristotelismo y el estoicismo, la enseñanza siempre tiene, a pesar de la transformación de las condiciones políticas, la doble finalidad que tenía en la época de Platón y de Aristóteles: formar, directa o indirectamente, ciudadanos, más aún, si es posible, dirigentes políticos, pero también formar filósofos. La formación para la vida en la ciudad apunta a lograr el dominio de la palabra mediante numerosos ejercicios retóricos, y sobre todo dialécticos, y a obtener de la enseñanza del filósofo los principios de la ciencia del gobierno. Por eso muchos alumnos van a Atenas, de Grecia, del Cercano Oriente, de África y de Italia para recibir una formación que les permitirá ejercer después una actividad política en su patria. Tal será el caso de muchos hombres de Estado romanos, como Cicerón. Además, en Atenas aprenden no sólo a gobernar, sino a gobernarse a sí mismos, pues la formación filosófica, es decir, el ejercicio de la sabiduría, está destinada a realizar plenamente la opción existencial de la que hablamos, gracias a la asimilación intelectual y espiritual de los principios de pensamiento y de vida que se implican en ella. Para lograrlo, es indispensable el diálogo animado y la discusión entre maestro y discípulos, según la tradición socrática y platónica. Bajo la influencia de esta doble finalidad, la enseñanza tiende a adquirir siempre una forma dialogada y dialéctica, es decir, a conservar sin cesar, aun en las exposiciones magistrales, la apariencia de un diálogo, de una sucesión de preguntas y respuestas, lo que supone una relación constante, por lo menos virtual,

con los individuos específicos a quienes se dirige el discurso del filósofo. Hacer una pregunta, llamada "tesis" ("¿es un mal la muerte?", "¿es el placer el bien supremo?", por ejemplo), y discutirla: tal es el esquema fundamental de toda enseñanza filosófica en esa época. Esta particularidad la distingue radicalmente de la enseñanza predilecta de la siguiente época, es decir la época imperial, a partir del siglo I y sobre todo del II d.C., cuando la tarea del maestro será comentar textos. Veremos las razones históricas de este cambio. Permítasenos por el momento citar un texto de esta época más tardía, la de los comentadores, texto escrito en el siglo II d.C. por el aristotélico Alejandro de Afrodisia[29] en su comentario de los *Tópicos* de Aristóteles y que describe bien la diferencia entre la discusión de las tesis, método de enseñanza propio de la época que estudiamos, y el comentario, perteneciente a la siguiente época:

> Esta forma de discurso [la discusión de las "tesis"] era habitual entre los antiguos, y de esta manera impartían sus clases, no comentando libros como sucede ahora (en efecto, en esa época, no había libros de ese tipo), sino, habiendo sido planteada una tesis, argumentaban en favor o en contra, para ejercitar su facultad de inventar argumentaciones, apoyándose en premisas admitidas por todo el mundo.

La argumentación de la que habla Alejandro es exactamente un ejercicio puramente dialéctico en el sentido aristotélico de la palabra. Pero en realidad el debate de las tesis puede adquirir una forma dialéctica o retórica y también dogmática o aporética. En la argumentación dialéctica, la discusión de la tesis se hace mediante preguntas y respuestas, luego como diálogo. Por ejemplo, Arcesilao, quien consideraba el discurso filosófico puramente crítico, solicitaba a un oyente que propusiera una tesis y la refutaba haciendo preguntas que llevaban poco a poco al interlocutor a admitir la proposición contradictoria a la tesis que había propuesto.[30] Pero los estoicos, aunque dog-

[29] Alejandro de Afrodisia, *In Aristotelis Topica comment.*, pp. 27, 13 Wallies, en CAG, t. II, 2, Berlín, 1891.

[30] *Cf.* P. Hadot, "Philosophie, Dialectique, Rhétorique dans l'Antiquité", *Studia Philosophica*, t. 39, 1980, pp. 147 y ss.

máticos, practicaban también en su enseñanza el método dialéctico del juego de las preguntas y respuestas. En efecto, Cicerón les reprocha no dar un lugar suficiente a los desarrollos oratorios y retóricos, únicos capaces, a sus ojos, de conmover y de persuadir:[31]

> Les pican, como con dardos, con cortas preguntas agudas. Mas quienes les contestan "sí" [en la argumentación dialéctica, quien planteó la tesis debe contentarse con contestar sí o no] no son transformados en su alma y se van como llegaron. Es que si los pensamientos que los estoicos expresan son tal vez verdaderos y sublimes, no son tratados por ellos como deberían serlo, sino de una manera un tanto cuanto mezquina.

La argumentación también podía ser retórica, cuando un oyente hacía una pregunta, planteando así la tesis, es decir, el tema en discusión, y el maestro respondía con un discurso continuo y desarrollado, ya sea probando sucesivamente el pro y el contra (se trata entonces de un simple ejercicio escolar, o de una voluntad de demostrar la imposibilidad de toda afirmación dogmática), o probando o refutando la tesis, según si corresponde o no a su doctrina (es entonces una enseñanza dogmática que expone los dogmas de la escuela). En la medida en que practicaba el ejercicio de la "tesis", luego un método pedagógico fundamentado en el esquema pregunta-respuesta, la enseñanza filosófica no podía consistir en desarrollar teorías por sí mismas, independientemente de las necesidades del auditorio, pues el discurso estaba obligado a desarrollarse en el campo limitado por una pregunta hecha por un determinado oyente. El procedimiento habitual del pensamiento consistía pues en volver a los principios generales, lógicos o metafísicos, a partir de los cuales esa pregunta podía ser resuelta.

Sin embargo, existía otro proceder, éste deductivo y sistemático, en el epicureísmo y el estoicismo. Por otro lado, en la escuela epicúrea, el ejercicio técnico de la dialéctica no desempeñaba ninguna función. Los discursos filosóficos adquirían en ella una forma resueltamente deductiva, es decir,

[31] Cicerón, *De finibus bonorum et malorum*, IV, 3, 7.

partían de los principios para llegar a las consecuencias de esos principios: lo vemos por ejemplo en la *Carta a Heródoto*; y algunos de estos discursos eran puestos a disposición del discípulo por escrito para que pudiese aprendérselos de memoria. Como lo demostró I. Hadot,[32] la enseñanza epicúrea se inicia en efecto por la lectura y la memorización de breves resúmenes de la doctrina de Epicuro, presentada en forma de sentencias muy cortas; luego el discípulo toma conocimiento de resúmenes más desarrollados como la *Carta a Heródoto*, y por último, si lo desea, puede abordar la gran obra de Epicuro *Sobre la naturaleza,* en 37 libros. Pero siempre debe volver a los resúmenes, a fin de no perderse en los detalles y de conservar siempre presente la intuición de la totalidad. Hay pues un continuo ir y venir entre la extensión de los conocimientos y la concentración en el núcleo esencial.

Si, como acabamos de ver, los estoicos empleaban el método dialéctico en su enseñanza, sin embargo también se esforzaban por presentar su doctrina conforme a un eslabonamiento rigurosamente sistemático, que además era la admiración de los antiguos, y exigían asimismo de sus discípulos que siempre tuvieran presente, por medio de un esfuerzo constante de la memoria, lo esencial de los dogmas de la escuela.

Aquí vemos el significado que adopta la noción de sistema. No se trata de una construcción conceptual que sería un fin en sí misma y que tendría, como por casualidad, consecuencias éticas sobre el modo de vida estoico o epicúreo. La finalidad del sistema es reunir en forma condensada los dogmas fundamentales, y entrelazarlos por medio de una argumentación rigurosa, a fin de crear un núcleo sistemático muy concentrado, a veces hasta condensado en una breve sentencia, que tendrá así una mayor fuerza persuasiva, una mejor eficacia mnemotécnica. Así tiene ante todo un valor psicagógico: está destinado a producir un efecto en el alma del oyente o del lector. Esto no quiere decir que este discurso teórico no responda a las exigencias de la coherencia lógica: muy por el contrario, es lo que constituye su fuerza. Pero, expresando él

[32] *Cf.* I. Hadot, "Épicure et l'enseignement philosophique hellénistique et romain", *Actes du VIIIe Congrès de l'Association Guillaume Budé*, París, 1969, pp. 347-354.

mismo una elección de vida, pretende conducir a una elección de vida.

Sin ninguna duda, el lector moderno se asombrará por la extraordinaria estabilidad de los principios metodológicos o de los dogmas en la mayoría de las escuelas filosóficas de la Antigüedad, del siglo IV a.C. hasta el siglo II o III de nuestra era. Se debe precisamente a que filosofar es elegir cierto modo de vida y a que a éste corresponden ya sea un método crítico, como el de los escépticos, o de los académicos, de los que habremos de volver a hablar, o dogmas que justifican ese modo de vida. Para las filosofías dogmáticas, como el epicureísmo o el estoicismo, el sistema, es decir el conjunto coherente de los dogmas fundamentales, es intangible puesto que se vincula íntimamente con el modo de vida epicúreo o estoico. Esto no quiere decir que toda discusión quede abolida en esas dos escuelas; la estoica sobre todo se fragmentó muy pronto en diferentes tendencias. Pero las divergencias y las polémicas permiten que subsista la opción original y los dogmas que la expresan. No se refieren más que a puntos secundarios, por ejemplo a las teorías acerca de los fenómenos celestes o terrestres, o al modo de demostración y de sistematización de los dogmas, o también a los métodos de enseñanza. Y estas discusiones están reservadas a los avanzados, a los que asimilaron bien los dogmas esenciales.[33]

Por eso las filosofías dogmáticas, como el epicureísmo y el estoicismo, tienen un carácter popular y misionero, porque, puesto que las discusiones técnicas y teóricas son asunto de los especialistas, pueden resumirse para los principiantes y los avanzados en un pequeño número de fórmulas fuertemente entrelazadas, que son sobre todo reglas de vida práctica. Estas filosofías recuperan así la intención "misionera" y "popular" de Sócrates. Mientras que el platonismo y el aristotelismo están reservados a una élite que dispone de "tiempo libre" para estudiar, investigar y contemplar, el epicureísmo y el estoicismo se dirigen a todos los hombres, ricos o pobres, hombres o mujeres, libres o esclavos.[34] Quienquiera que adopte el

[33] *Cf.* I. Hadot, *ibid.*, pp. 351-352.

[34] *Cf.* P. Hadot, "Les modèles de bonheur proposés par les philosophies antiques", *La Vie spirituelle*, t. 147, núm. 698, 1992, pp. 40-41.

modo de vida epicúreo o estoico, quienquiera que lo ponga en práctica, será considerado filósofo, aun si no desarrolla, por escrito u oralmente, un discurso filosófico. En cierto sentido el cinismo es, también, una filosofía popular y misionera. A partir de Diógenes, los cínicos eran apasionados propagandistas que se dirigían a todas las clases de la sociedad, predicando con el ejemplo, para denunciar las convenciones sociales y proponer el retorno a la simplicidad de la vida conforme a la naturaleza.

EL CINISMO

Se discute para saber si Antístenes, discípulo de Sócrates, fue el fundador del movimiento cínico. En todo caso se acepta reconocer en su discípulo Diógenes a la figura más destacada de ese movimiento que, aunque nunca adquirió un carácter institucional, se conservó vigente hasta finales de la Antigüedad.

El modo de vida cínico[35] se opone de manera espectacular no sólo al de los no filósofos, sino también al de los demás filósofos. En efecto, estos últimos no se diferencian de sus conciudadanos más que en ciertos límites, por ejemplo porque consagran su vida a la investigación científica, como los aristotélicos, o llevan una vida simple y retirada, como los epicúreos. La ruptura del cínico con el mundo es radical. En efecto, lo que rechaza es aquello a lo que los hombres consideran reglas elementales, las condiciones indispensables para la vida en sociedad, la limpieza, la compostura, la cortesía. Practica una falta de pudor deliberada, masturbándose o haciendo el amor en público, como Diógenes o Crates e Hiparquia;[36] no hace ningún caso de las normas sociales ni de la opinión, desprecia el dinero, no duda en mendigar, no busca ninguna posición estable en la vida, "sin ciudad,[37] sin casa,

[35] Colección de testimonios en L. Paquet, *Les Cyniques grecs. Fragments et témoignages*, prefacio de M.-O. Goulet-Cazé, París, 1992. Véase también M.-O. Goulet-Cazé, *L'Ascèse cynique*, París, 1986, y las actas del coloquio *Le Cynisme ancien et ses prolongements* (mencionado en la p. 110, n. 10).

[36] D. L., VI, 46, 69, 97.

[37] D. L., VI, 38.

privado de patria, menesteroso, errante, viviendo al día". Su alforja no contiene más que lo estrictamente necesario para su supervivencia. No teme a los poderosos y se expresa en cualquier lugar con una provocante libertad de palabra[38] *(parrhesia).*

En la perspectiva del problema que nos interesa, la naturaleza exacta de la filosofía en el mundo antiguo, el cinismo nos brinda un ejemplo muy revelador, ya que representa una situación limítrofe. Un historiador,[39] en la Antigüedad, se preguntaba si el cinismo podía ser llamado una escuela filosófica, y si era no sólo un modo de vida. Es cierto que los cínicos, Diógenes, Crates, Hiparquia, no impartieron una enseñanza escolar, aun si tuvieron, tal vez, una actividad literaria, sobre todo poética. Sin embargo, constituyen una escuela, en la medida en que se puede reconocer entre los diferentes cínicos una relación de maestro a discípulo.[40] Y, en toda la Antigüedad, se aceptó considerar al cinismo como una filosofía, pero en la que el discurso filosófico se reducía al mínimo. Mencionaremos por ejemplo esta simbólica anécdota: cuando alguien afirmó que el movimiento no existe, Diógenes se contentó con levantarse y caminar.[41] La filosofía cínica es únicamente una elección de vida, la elección de la libertad, o de la total independencia *(autarkeia)* con respecto a las necesidades inútiles, el rechazo del lujo y de la vanidad *(tuphos).* Esta elección implica de manera evidente cierta concepción de la vida, pero ésta, tal vez definida en las reuniones entre maestro y discípulo o en los discursos públicos, jamás se justifica en forma directa en tratados filosóficos teóricos. Existen en efecto muchos conceptos filosóficos típicamente cínicos, pero no son utilizados en una argumentación lógica; sirven para señalar actitudes concretas correspondientes a la elección de vida: la ascesis, la ataraxia (ausencia de perturbación), la autarquía (independencia), el esfuerzo, la adaptación a las circunstancias, la impasibilidad, la simplicidad o la ausencia de

[38] D. L., VI, 69.
[39] D. L., VI, 103; *cf.* el artículo de M.-O. Goulet-Cazé, "Le cynisme est-il une philosophie?", citado en la p. 116, n. 27.
[40] D. L., VI, 36, 75-76, 82-84.
[41] D. L., VI, 38-39.

vanidad *(atuphia)*, la falta de pudor. El cínico elige su estilo de vida porque considera que el estado de naturaleza *(phusis)*, tal cual se puede reconocer en el comportamiento del animal o del niño, es superior a las convenciones de la civilización *(nomos)*. Diógenes tira su escudilla y su cubilete al ver a niños arreglárselas sin estos utensilios, y reafirma su manera de vivir al observar a un ratón comer algunas migajas en la oscuridad. Esta oposición entre naturaleza y convención había sido objeto de largas discusiones teóricas en la época sofística, mas para los cínicos ya no se trata de especulaciones, sino de una decisión que compromete toda la vida. Su filosofía es pues totalmente ejercicio *(askesis)* y esfuerzo. Pues los artificios, las convenciones y comodidades de la civilización, el lujo y la vanidad debilitan el cuerpo y el espíritu. Por eso, el estilo de vida cínico consistirá en un entrenamiento casi atlético, pero razonado, para soportar el hambre, la sed, las intemperies, a fin de adquirir la libertad, la independencia, la fuerza interior, la ausencia de preocupaciones, la tranquilidad de un alma que será capaz de adaptarse a todas las circunstancias.[42]

Platón[43] habría dicho de Diógenes: "Es Sócrates vuelto loco". Auténtica o no, la fórmula puede hacernos reflexionar. En cierto sentido, Sócrates anunciaba a los cínicos. Los poetas cómicos se burlaban también del aspecto exterior de Sócrates, de sus pies descalzos y de su viejo abrigo. Y si, como lo vimos, la figura de Sócrates se confunde en el *Banquete* con la del Eros mendigo, Diógenes, vagabundeando sin casa ni hogar con su pobre alforja, ¿no es otro Sócrates, figura heroica del filósofo inclasificable y ajeno al mundo? Otro Sócrates, quien, también, se considera investido de una misión: la de hacer reflexionar a los hombres, de denunciar, con sus mordaces ataques y con su modo de vida los vicios y los errores. Su cuidado de sí mismo es, inseparablemente, un cuidado de los demás. Pero si el cuidado de sí socrático, al permitir acceder a la libertad interior, anula la ilusión de las apariencias y de los pretextos falsos vinculados con las convenciones sociales, conserva siempre cierta urbanidad sonriente que desaparece en Diógenes y los cínicos.

[42] D. L., VI, 22.
[43] D. L., VI, 54.

Pirrón

Pirrón,[44] contemporáneo de Diógenes y de Alejandro y que siguió a este último en su expedición a la India y, en esa ocasión, conoció a sabios orientales, a su vez también puede ser considerado un Sócrates un tanto cuanto extravagante. En todo caso merece nuestro interés, pues una vez más estamos en presencia de un filósofo que no se consagra a la enseñanza, aunque pueda discutir con mucha habilidad, que ni siquiera escribe, que se contenta con vivir y atrae por ello discípulos que imitan su modo de vida.

Su comportamiento es totalmente imprevisible. A veces se retira a una completa soledad, o también se va de viaje sin avisar a nadie, aceptando entonces como compañeros de camino y de conversación a las personas que encuentra por casualidad. En contra de toda prudencia, corre todo tipo de riesgos y de peligros. Sigue hablando aunque sus oyentes se hayan ido. Viendo un día que su maestro Anaxarco ha caído en una ciénaga, pasa de largo sin socorrerlo, y Anaxarco lo felicita por ello, alabando su indiferencia y su insensibilidad. Y, sin embargo, a diferencia de los cínicos, parece comportarse de manera muy simple y en perfecta conformidad con la de los demás hombres, como lo da a entender un historiador antiguo:[45] "Vivía piadosamente con su hermana, que era comadrona; algunas veces iba a vender al mercado aves de corral y lechones y, con indiferencia, hacía la limpieza; y también se dice que lavaba, con indiferencia, al cerdo". Observemos de paso que esta anécdota evoca, sin que pueda haber una relación histórica, lo que Zhuangzi refiere de Lie-Tsé, filósofo chino: "Durante tres años, se encerró, haciendo las labores de la casa en lugar de su esposa y sirviendo de comer a los cerdos como habría servido a los hombres; se volvió indiferente a todo y eliminó todo ornamento para recobrar la simplicidad".[46]

[44] D. L., IX, 61-70. Colección de testimonios en *Pirrone. Testimonianze*, ed., F. Decleva Caizzi, Nápoles, 1981; M. Conche, *Pyrrhon ou l'apparence*, Villers-sur-Mer, 1973.

[45] D. L., IX, 66.

[46] Zhuangzi, en *Filosofías maoistas*, textos traducidos por Liu Kia Hway y

El comportamiento de Pirrón corresponde a una elección de vida que se resume perfectamente en una palabra: la indiferencia. Pirrón vive con una perfecta indiferencia hacia todas las cosas. Se mantiene pues siempre en el mismo estado,[47] es decir, no experimenta ninguna emoción, ningún cambio en sus disposiciones bajo la influencia de las cosas externas; no da ninguna importancia al hecho de estar presente en tal o cual lugar, de encontrar a tal o cual persona; no hace distinción alguna entre lo que suele considerarse peligroso o por el contrario inofensivo, entre las tareas juzgadas superiores o inferiores, entre lo que se llama el sufrimiento o el placer, la vida o la muerte. Pues los juicios que los hombres emiten sobre el valor de tal o cual cosa no se fundamentan más que en convenciones. En realidad es imposible saber si tal cosa es, en sí, buena o mala. Y en efecto, la desdicha de los hombres se origina en que desean obtener lo que consideran un bien o huir de aquello que creen un mal. Si nos negamos a hacer este tipo de distinciones entre las cosas, si nos abstenemos de emitir juicios de valor sobre ellas, y de preferir una cosa a otra, si nos decimos: "No más esto que aquello", estaremos en paz, con tranquilidad interior, y ya no tendremos la necesidad de hablar de esas cosas. Poco importa lo que se haga, desde el momento en que se hace con una disposición interior de indiferencia. El propósito de la filosofía de Pirrón consiste pues en establecerse en un estado de igualdad perfecta consigo mismo, de indiferencia total, de independencia absoluta, de libertad interior, de impasibilidad, estado que considera divino.[48] Dicho de otra manera, para él todo es indiferente, salvo la indiferencia que se tiene por las cosas indi-

B. Grynpas, París, 1980, p. 141; en Shitao, *Les propos sur la peinture du moine Citrouille-amère*, trad. y comentario de P. Ryckmans, París, 1984. P. Ryckmans define por medio de este ejemplo, p. 12, la suprema simplicidad taoísta, que es simple virtualidad y ausencia de deseos.

[47] D. L., IX, 63.

[48] *Cf.* los versos de su discípulo Timón en Sexto Empírico, *Contra los moralistas*, 20: "La naturaleza de lo divino y del bien permanece siempre, a partir de la cual ocurre al hombre una vida siempre igual a sí misma". Pirrón aparece aquí como dogmático, como lo subrayaron F. Decleva Caizzi, *Pirrone*, pp. 256-258 y W. Görler, c.r. del libro de F. Decleva Caizzi, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, t. 67, 1985, pp. 329 y ss.

ferentes y que finalmente es la virtud,[49] luego el valor absoluto. Adquirir una indiferencia así no es tarea fácil: se trata, como lo dice Pirrón,[50] de "despojar totalmente al hombre", es decir, de liberarse por completo del punto de vista humano. Esta fórmula tal vez sea muy reveladora. ¿No quiere esto decir que al "despojar al hombre" el filósofo transforma por completo su percepción del universo, rebasando el punto de vista limitado del ser humano demasiado humano para elevarse a una visión desde un punto de vista superior, visión en cierto modo inhumana, que revela la desnudez de la existencia, más allá de las oposiciones parciales y de todos los falsos valores que el hombre le agrega, para alcanzar tal vez un estado de simplicidad anterior a todas las distinciones?

Si se fracasa en la práctica de este despojo total, hay que ejercitarse en él por medio del discurso interior, es decir, rememorar el principio del "no más esto que aquello" y los argumentos que pueden justificarlo. Pirrón y sus discípulos practicaban, pues, métodos de meditación. Se contaba[51] del propio Pirrón que buscaba la soledad y que dialogaba en voz alta consigo mismo, y cuando se le preguntó por qué se conducía así, respondió: "Me ejercito en ser virtuoso". Y se describía así a su discípulo Filón de Atenas:[52] "Viviendo lejos de los hombres en soledad, hablándose a sí mismo, sin preocupación por la gloria y las disputas". A semejanza de la de Sócrates, de la de los cínicos, la filosofía de Pirrón es así, ante todo, una filosofía vivida, un ejercicio de transformación del modo de vida.

El epicureísmo

Epicuro[53] (aproximadamente 342-271) fundó en 306 en Atenas una escuela que permaneció vigente en esa ciudad por lo

[49] Cicerón, *De finibus bonorum et malorum*, II, 13, 43, y IV, 16, 43.
[50] D. L., IX, 66.
[51] D. L., IX, 63-64.
[52] D. L., IX, 69.
[53] Epicuro, *Cartas, máximas, sentencias*, introd., trad. y comentario de J.-F. Balaudé, París, 1994, citado: Balaudé en las siguientes notas. Esta obra es una excelente introducción al conocimiento del epicureísmo. Para el texto griego con trad. italiana, véase Epicuro, *Opere*, ed. G. Arrighetti, Turín, 1973; citado Arrighetti en las siguientes notas.

menos hasta el siglo II d.C. El poema de Lucrecio, *De Rerum Natura*, o las gigantescas inscripciones que el epicúreo Diógenes[54] hizo grabar en la ciudad de Enoanda en una fecha incierta (siglo I a.C. o siglo II d.C.), para dar a conocer los escritos y la doctrina de Epicuro a sus conciudadanos, dan testimonio del fervor misionero con el que sus discípulos, incluso lejanos, se esforzaban por difundir su mensaje.

Una experiencia y una elección

En el punto de partida del epicureísmo hay una experiencia y una elección. Una experiencia, la de la "carne": "Voz de la carne, no tener hambre, no tener sed, no tener frío; el que dispone de eso, y tiene la esperanza de disponer de ello en el porvenir, puede luchar hasta con Zeus por la felicidad".[55]

Aquí, la "carne" no es una parte anatómica del cuerpo, sino, en un sentido casi fenomenológico y muy novedoso, al parecer, en filosofía, el sujeto del dolor y del placer, es decir, el individuo. Como lo demostró C. Diano,[56] Epicuro tenía que hablar de "sufrimiento", de "placer" y de "carne" para expresar su experiencia, pues

> [...] no había otro medio para llegar y señalar con el dedo al hombre en la pura y simple historicidad de su ser en el mundo y para descubrir por fin lo que llamamos "individuo", este individuo sin el cual no se puede hablar de persona humana [...] Pues es sólo en la "carne" que sufre o se apacigua, en donde nuestro "yo" —nuestra alma— surge y se revela a sí mismo y al otro [...] He aquí por qué las mayores obras de caridad [...] son las que tienen por objeto la carne, y sacian su hambre, y apagan su sed [...]

[54] Diogenes of Enoanda, *The Epicurean Inscription*, ed. M. F. Smith, Nápoles, 1992.

[55] Epicuro, *Sentencias vaticanas*, § 33, Balaudé, p. 213. Tomo la traducción de J.-F. Balaudé agregándole la mención de Zeus, que, sin duda, es un añadido al texto de los manuscritos, pero me parece justificado por el *kan* que precede en el texto griego.

[56] C. Diano, "La philosophie du plaisir et la société des amis", p. 360 (citado en la p. 114, n. 21).

Además, la "carne" no está separada del "alma", si es cierto que no hay placer o sufrimiento sin que de ellos se tenga conciencia y que el estado de conciencia repercute a su vez en la "carne".

Una experiencia, pues, pero también una elección: lo que cuenta ante todo es liberar a la "carne" de su sufrimiento, luego permitirle alcanzar el placer. Para Epicuro, la elección socrática y platónica a favor del amor por el Bien es una ilusión: en realidad, lo que mueve al individuo no es más que la búsqueda de su placer y de su interés. Pero el papel de la filosofía consistirá en saber buscar de manera razonable el placer, es decir, en realidad, en aspirar al único placer verdadero, el simple placer de existir. Pues toda la desdicha, toda la pena de los hombres, procede del hecho de que ignoran el verdadero placer. Al buscarlo, son incapaces de alcanzarlo, porque no pueden satisfacerse con lo que tienen, o buscan lo que está fuera de su alcance, o porque estropean ese placer al temer siempre perderlo. Podemos decir en cierto sentido que el sufrimiento de los hombres se origina principalmente en sus opiniones huecas, luego en sus almas.[57] La misión de la filosofía, la misión de Epicuro, será pues ante todo terapéutica: habrá que sanar la enfermedad del alma y enseñar al hombre a vivir el placer.

La ética

La elección fundamental se justificará primero por un discurso teórico sobre la ética que propondrá una definición del verdadero placer y una ascesis de los deseos. En esta teoría epicúrea del placer, los historiadores de la filosofía descubren con razón un eco de las discusiones acerca del placer que tenían lugar en la Academia de Platón[58] y de las que da testimonio el diálogo de Platón intitulado el *Filebo* y el libro X de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles. Según Epicuro, hay pla-

[57] Cicerón, *De finibus bonorum et malorum*, I, 18, 57–19, 63. *Cf.* A.-J. Voelke, *La philosophie comme thérapie de l'âme...*, pp. 59-72, "Opinions vides et troubles de l'âme".

[58] H.-J. Krämer, *Platonismus und hellenistische Philosophie*, pp. 164-170, 188-211, 216-220.

ceres "en movimiento", "dulces y aduladores" que, propagándose en la carne, provocan una excitación violenta y efímera. Al buscar únicamente estos placeres, los hombres encuentran la insatisfacción y el dolor, porque estos placeres son insaciables y, habiendo alcanzado cierto grado de intensidad, se vuelven sufrimientos. Hay que distinguir por completo de esos placeres móviles, el placer estable, el placer en reposo como "estado de equilibrio". Es el estado del cuerpo sosegado y sin sufrimiento, que consiste en no tener hambre, no tener sed, no tener frío:[59]

> Aquello por lo que hacemos todas las cosas es para no sufrir y no tener pavor; y una vez que esto se realiza en nosotros, se disipa toda la tempestad del alma, puesto que el vivo ya no tiene que dirigirse hacia algo, como si eso le faltara, ni que buscar otra cosa que permitiría al bien del alma y al del cuerpo alcanzar su plenitud: en efecto, es en ese momento cuando necesitamos un placer, cuando sufrimos a consecuencia de la ausencia del placer; pero cuando no sufrimos por ella, ya no necesitamos placer.

En esta perspectiva, el placer, como supresión del sufrimiento, es un bien absoluto, es decir, no puede crecer, no puede agregársele un nuevo placer, "al igual que un cielo sereno no es susceptible de una mayor claridad".[60] Este placer estable tiene una naturaleza distinta de la de los placeres móviles. Se opone a ellos como el ser al devenir, como lo determinado a lo indeterminado y a lo infinito, como el reposo al movimiento, como lo que está fuera del tiempo a lo que es temporal.[61] Tal vez sorprenderá que se atribuya una trascendencia tal a la simple supresión del hambre o de la sed y a la satisfacción de las necesidades vitales. Pero podemos pensar que este estado de supresión del sufrimiento del cuerpo, este estado de equilibrio, abre a la conciencia un sentimiento global, cenestésico, de la propia existencia: todo sucede entonces como si, al suprimir el estado de insatisfacción que lo absorbía en la búsqueda de un objeto particular, el hombre por fin quedara

[59] Epicuro, *Carta a Meneceo*, § 128, Balaudé, pp. 194.
[60] Séneca, *Epistulae morales ad Lucilium*, 66, 45. *Cf.* C. Diano, "La philosophie du plaisir et la société des amis", p. 358.
[61] H.-J. Krämer, *op. cit.*, p. 218.

libre de poder tomar conciencia de algo extraordinario, que ya estaba presente en él de manera inconsciente, el placer de su existencia, de la "identidad de la simple existencia", según la expresión de C. Diano.[62] Este estado no carece de analogía con la "dicha suficiente, perfecta y plena" de la que habla Rousseau[63] en *Las reflexiones de un paseante solitario:* "¿De qué se goza en semejante situación? De nada exterior a uno, de nada sino de uno mismo y de su propia existencia; mientras este estado dure, se basta uno a sí mismo como Dios".

Agreguemos que este estado de placer estable y de equilibrio corresponde también a un estado de tranquilidad del alma y de ausencia de perturbación.

El método para alcanzar este placer estable consistirá en una ascesis de los deseos. En efecto, si los hombres son desdichados, se debe a que los torturan deseos "inmensos y huecos",[64] la riqueza, la lujuria, la dominación. La ascesis de los deseos se fundamentará en la distinción entre los deseos naturales y necesarios, los deseos naturales y no necesarios, y por último los deseos vacíos, los que no son ni naturales, ni necesarios,[65] distinción que además ya se esbozaba en la *República* de Platón.[66]

Son naturales y necesarios los deseos cuya satisfacción libera de un dolor y que corresponden a las necesidades elementales, a las exigencias vitales. Son naturales mas no necesarios el deseo de manjares suntuosos o también el deseo sexual. No son ni naturales ni necesarios, sino producidos por opiniones vacías, los deseos sin límite de la riqueza, de la gloria o de la inmortalidad. Una sentencia epicúrea resumirá claramente esta división de los deseos:[67] "Gracias sean dadas a la bienaventurada Naturaleza que hizo que las cosas necesarias sean fáciles de obtener y que las cosas difíciles de alcanzar no sean necesarias".

La ascesis de los deseos consistirá, pues, en limitarlos, supri-

[62] C. Diano, "La philosophie du plaisir et la société des amis", p. 364.
[63] J.-J. Rousseau, *Las reflexiones...*, París, G. F. Flammarion, 1978, Cinquème promenade, p. 102.
[64] Cicerón, *De finibus bonorum et malorum*, I. 18, 59.
[65] Epicuro, *Carta a Meneceo*, §§ 127-128, Balaudé, pp. 116 y 194.
[66] Platón, *República*, 558 d.
[67] Arrighetti, pp. 567 [240].

miendo aquellos que no son ni naturales ni necesarios, restringiendo lo más posible los que son naturales, pero no necesarios, pues éstos no suprimen un sufrimiento real, sino que sólo apuntan a variaciones en el placer y pueden provocar pasiones violentas y desmesuradas.[68] Esta ascesis de los placeres determinará así cierto modo de vida que habremos de describir.

La física y la canónica

Pero una grave amenaza pesa sobre la felicidad del hombre. ¿Puede ser perfecto el placer si el temor a la muerte y a las decisiones divinas en este mundo y en el otro lo perturban? Como lo muestra Lucrecio[69] con insistencia, el temor a la muerte es finalmente la base de todas las pasiones que hacen desdichados a los hombres. Para curar al hombre de estos terrores, Epicuro propone su discurso teórico acerca de la física. No hay que imaginar por ningún motivo la física epicúrea como una teoría científica, destinada a contestar preguntas objetivas y desinteresadas. Los antiguos ya habían señalado que los epicúreos eran hostiles a la idea de una ciencia estudiada por sí misma.[70] Muy por el contrario, la teoría filosófica no es aquí más que la expresión y la consecuencia de la elección de vida original, un medio para alcanzar la paz del alma y el placer puro. Epicuro lo repite gustoso:[71]

> Si no tuviésemos problemas a causa de nuestras aprensiones acerca de los fenómenos celestes y de la muerte, temiendo que esta última sea algo para nosotros, debido a nuestra ignorancia de los límites del dolor y de los deseos, no tendríamos necesidad del estudio de la naturaleza.
>
> No es posible librarse del temor a propósito de las cosas más esenciales si no se sabe exactamente cuál es la naturaleza del universo, sino que se atribuye una pizca de verdad a los relatos mitológi-

[68] Epicuro, *Máximas capitales*, § XXX, Balaudé, p. 204; Porfirio, *De la abstinencia*, I, 49.
[69] Lucrecio, *De rerum natura*, III, 31 y ss.
[70] *Cf.* A.-J. Festugière, *Épicure et ses dieux*, París, 1946, pp. 51-52.
[71] Epicuro, *Máximas capitales*, XI, XII, y *Carta a Pitocles*, § 85; véase también la trad. de J.-F. Balaudé, pp. 175 y 201, y de Festugière, *Épicure et ses dieux*, p. 53.

cos, de tal manera que sin el estudio de la naturaleza no es posible obtener nuestros placeres en estado puro.

[...] No hay más fruto a sacar del conocimiento de los fenómenos celestes que la paz del alma y una firme confianza, como es asimismo la meta de todas las demás investigaciones.

Como se manifiesta claramente en la *Carta a Pitocles*,[72] existen, para Epicuro, dos campos muy distintos en la investigación de los fenómenos físicos. Por una parte, está el núcleo sistemático indiscutible que justifica la opción existencial, por ejemplo, la representación de un universo eterno constituido por los átomos y el vacío, en el que los dioses no intervienen, y por la otra, las investigaciones sobre problemas de importancia secundaria, por ejemplo, acerca de los fenómenos celestes, meteorológicos, que no implican el mismo rigor y admiten una pluralidad de explicaciones. En ambos campos las investigaciones se llevan a cabo sólo para asegurar la paz del alma, ya sea gracias a los dogmas fundamentales que eliminarán el temor a los dioses y a la muerte, o, en el caso de los problemas secundarios, gracias a una o varias explicaciones que, al demostrar que estos fenómenos son puramente físicos, suprimirán la perturbación del espíritu.

Se trata, pues, de suprimir el temor a los dioses y a la muerte. Para ello Epicuro, sobre todo en las *Cartas a Heródoto* y a *Pitocles*, mostrará por un lado que los dioses no tienen nada que ver con la producción del universo, que no se preocupan por la conducta del mundo y de los hombres, y por el otro que la muerte no es nada para nosotros. Con este fin, Epicuro propone una explicación del mundo que se inspira mucho en las teorías "naturalistas" de los presocráticos, sobre todo en la de Demócrito: el Todo no necesita ser creado por una potencia divina, pues es eterno, ya que el ser no puede proceder más del no ser que éste del ser. Este universo eterno está constituido por los cuerpos y el espacio, es decir, el vacío, en el que se mueven. Los cuerpos que vemos, los cuerpos de los seres vivos, pero también los de la tierra y de los astros, están constituidos por cuerpos indivisibles e inmutables, en número infinito, los átomos, que, cayendo a una misma velocidad en

[72] Epicuro, *Carta a Pitocles*, §§ 86-87; véase a Balaudé, pp. 106-111 y 176.

línea recta, por su peso, en el vacío infinito, se encuentran y engendran cuerpos compuestos, en cuanto se desvían de manera ínfima de su trayectoria. Nacen pues los cuerpos y los mundos, pero también se disgregan, a consecuencia del continuo movimiento de los átomos. En la infinidad del vacío y del tiempo existe una infinidad de mundos que aparecen y desaparecen. Nuestro universo no es más que uno de tantos. La noción de desviación de los átomos tiene una doble finalidad: por una parte, explica la formación de los cuerpos, que no podrían constituirse si los átomos se contentaran con caer en línea recta a una misma velocidad;[73] por la otra, al introducir el "azar" en la "necesidad", da un fundamento a la libertad humana.[74] Aquí, de nuevo, se observa claramente que la física es elaborada en función de la elección de vida epicúrea. Por un lado, el hombre debe ser dueño de sus deseos: para poder alcanzar el placer estable, es pues necesario que sea libre; pero, por el otro, si su alma y su intelecto están formados por átomos materiales desplazados por un movimiento siempre previsible, ¿cómo podrá el hombre ser libre? La solución consistirá precisamente en reconocer que es en los átomos en donde se sitúa un principio de espontaneidad interna, la cual no es sino esta posibilidad de desviarse de su trayectoria, que da así un fundamento a la libertad de querer y la hace posible. Como lo dice Lucrecio:[75] "Si el espíritu no es regido por la necesidad en todos sus actos, si evita el dominio y no es reducido a una total pasividad, se debe a esta ligera desviación de los átomos, en un lugar, en un tiempo que nada determina".

Inútil agregar que, desde la Antigüedad hasta nuestros días, esta desviación sin causa, este abandono del determinismo, siempre escandalizó a los historiadores de la filosofía.[76]

Así, por una parte, el hombre no tiene por qué temer a los dioses, pues no ejercen ninguna acción sobre el mundo y

[73] Cicerón, *De finibus bonorum et malorum*, I, 6, 18-20.

[74] Cicerón, *De divinationes*, 9, 18; 10, 22; 20, 46; *De natura deorum*, I, 25, 69. Véase Arrighetti, pp. 512-513.

[75] Lucrecio, *De rerum natura*, II, 289-293.

[76] Cicerón, *De finibus bonorum et malorum*, I, 6, 19: "No hay nada más vergonzoso para un físico que decir de un hecho que se produce sin causa". D. Sedley, "Epicurus' Refutation of Determinism", ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ, *Studi sull'epicureismo greco e romano offerti a Marcello Gigante, Contributi*, Nápoles, 1983, pp. 11-51.

sobre los hombres, y, por la otra, el hombre tampoco ha de atemorizarse ante la muerte, ya que el alma, compuesta por átomos, se disgrega, como el cuerpo, cuando muere y pierde toda sensibilidad. "La muerte no es pues nada para nosotros; mientras estamos aquí nosotros mismos, la muerte no está y, cuando la muerte está aquí, ya no estamos",[77] es así como C. Diano resume las afirmaciones de la *Carta a Meneceo*: ya no somos nosotros mismos en cuanto sobreviene la muerte. ¿Por qué entonces temeríamos a lo que nada tiene que ver con nosotros?

De esta física materialista se deriva la teoría del conocimiento *(canónica)*. Todos los objetos materiales emiten flujos de partículas que chocan con nuestros sentidos, y por la continuidad de este flujo nos dan la impresión de solidez, de resistencia de los cuerpos. A partir de las múltiples sensaciones que nos llegan de cuerpos que se parecen, por ejemplo, las que recibimos de los diferentes individuos humanos, se producen en el alma imágenes y nociones generales que nos permiten reconocer las formas e identificarlas, sobre todo porque a estas nociones se vinculan las palabras y el lenguaje. Con el lenguaje surge la posibilidad del error. Para reconocer la verdad de un enunciado, habrá que ver, por tanto, si está de acuerdo con los criterios de la verdad, que son las sensaciones y las nociones generales. Asimismo, el pensamiento podrá, como dicen los epicúreos, "proyectarse" hacia adelante: para captar lo que no está presente, por ejemplo, para afirmar la existencia del vacío, que por definición es invisible, pero cuya existencia es necesaria para explicar la del movimiento. Esta proyección siempre habrá de ser controlada por la experiencia, o sea, por la sensación.[78]

El edificio teórico de la física no tenía como único objetivo librar al hombre del temor a los dioses y a la muerte. También abría el acceso al placer de la contemplación de los dioses. Porque éstos existen, el conocimiento que de ellos tenemos es en efecto una clara prueba que se manifiesta por la prenoción general de los dioses que está presente en toda la humanidad.[79] El razonamiento exige también, precisamente, que exista

[77] Epicuro, *Carta a Meneceo*, §§ 124-125; Balaudé, p. 192; Diano, p. 362.
[78] Balaudé, p. 32.
[79] Epicuro, *Carta a Meneceo*, § 123; Balaudé, p. 192.

una naturaleza superior a todo y soberanamente perfecta. Los dioses existen, pues, aunque no tengan ninguna acción sobre el mundo, o más bien porque no tienen ninguna acción sobre el mundo, pues es la condición misma de su perfección.[80] "El que es bienaventurado e inmortal no tiene él mismo inquietudes y no las causa a nadie más, de tal manera que no está sujeto ni a las cóleras ni a la benevolencia: pues todo lo que es de ese tipo no se encuentra sino en lo que es débil".

Ésta es una de las grandes intuiciones de Epicuro: no se imagina a la divinidad como un poder de crear, de dominar, de imponer su voluntad a inferiores, sino como la perfección del ser supremo: dicha, indestructibilidad, belleza, placer, tranquilidad. El filósofo encuentra en la representación de los dioses al mismo tiempo el placer maravillado que se puede tener al admirar la belleza, y el consuelo que proporciona la visión del modelo de la sabiduría. En esta perspectiva, los dioses de Epicuro son la proyección y la encarnación del ideal de vida epicúrea. La vida de los dioses consiste en gozar de su propia perfección, del simple placer de existir, sin necesidad, sin perturbación, en la más dulce de las sociedades. Su belleza física no es más que la de la figura humana.[81] Podríamos pensar con cierta razón que estos dioses ideales no son sino representaciones imaginadas por los hombres, y que no deben su existencia más que a ellos. Sin embargo, Epicuro parece concebirlos como realidades independientes, que se mantienen eternamente en el ser porque saben alejar lo que podría destruirlas y lo que les es ajeno. Los dioses son amigos de los sabios y éstos son amigos de los dioses. Para los sabios, el bien más elevado es contemplar el esplendor de los dioses. No tienen nada que pedirles, y sin embargo les rezan, con una oración de alabanza:[82] es a la perfección de los dioses a la que se dirigen sus homenajes. Se pudo hablar a ese respecto de "puro amor", de un amor que no exige nada a cambio.[83]

Con esta representación de los dioses que llevan a la práctica

[80] *Máximas capitales*, I, Balaudé, p. 199.
[81] A.-J. Festugière, *Épicure et ses dieux*, p. 95.
[82] A.-J. Festugière, *ibid.*, p. 98.
[83] P. Decharme, *La critique des traditions religieuses chez les Grecs*, París, 1904, p. 257.

el modo de vida epicúreo, la física se vuelve una exhortación a practicar concretamente la opción inicial de la que era expresión. Conduce así a la paz del alma y a la alegría de estar asociado a la vida de contemplación que llevan los propios dioses. El sabio, a semejanza de los dioses, hunde su mirada en la infinidad de los incontables mundos; el universo cerrado se ensancha en el infinito.

Ejercicios

Para lograr la curación del alma y una vida conforme a la elección fundamental, no basta haber tomado conocimiento del discurso filosófico epicúreo. Es necesario ejercitarse en forma continua. Ante todo hay que meditar, es decir, asimilarse íntimamente, tomar conciencia con intensidad de los dogmas fundamentales:[84]

> Todas estas enseñanzas medítalas, pues, día y noche, por ti solo, y también con un compañero semejante a ti. Así no experimentarás perturbación ni en sueño ni en vigilia, mas vivirás como un dios entre los hombres.
>
> Habitúate a vivir con este pensamiento de que la muerte no es nada para nosotros.

La sistematización de los dogmas, su concentración en resúmenes y sentencias, está destinada precisamente a hacerlos más persuasivos, más contundentes y más fáciles de memorizar, como el famoso "cuádruple remedio" destinado a asegurar la salud del alma, en el que se resume todo lo esencial del discurso filosófico epicúreo:[85]

Los dioses no son de temer,
la muerte no es temible,
el bien fácil de adquirir,
el mal fácil de soportar.

[84] Epicuro, *Carta a Meneceo*, § 124 y § 135; Balaudé, pp. 192 y 198.
[85] Filodemo, en *Papyrus Herculanus*, 1005, col. IV, 10-14, texto mejorado por M. Gigante, *Ricerche Filodemee*, Nápoles, 1983 (2ª ed.), p. 260, n. 35 a; Arrighetti, p. 548.

Pero la lectura de los tratados dogmáticos de Epicuro o de otros maestros de la escuela puede alimentar también la meditación e impregnar el alma de la intuición fundamental.

Sobre todo es necesario practicar la disciplina de los deseos, hay que saber contentarse con lo que es fácil de alcanzar, con lo que satisface las necesidades fundamentales del ser, y renunciar a lo superfluo. Fórmula sencilla, pero que no impide provocar un trastorno radical de la vida: contentarse con manjares sencillos, ropa sencilla, renunciar a las riquezas, a los honores, a los cargos públicos, vivir retirado.

Estas meditaciones y esta ascesis no se pueden practicar en la soledad. Al igual que en la escuela platónica, la amistad es, en la escuela epicúrea, el medio, el camino privilegiado para lograr la transformación de sí mismo. Maestros y discípulos se ayudan mutuamente y muy de cerca para lograr la curación de sus almas.[86] En esta atmósfera de amistad, el propio Epicuro asume el papel de un director de conciencia y, así como Sócrates y Platón, conoce bien el papel terapéutico de la palabra. Esta dirección espiritual no tiene sentido más que si es una relación de individuo a individuo:[87] "Estas cosas no es a la multitud a quien las digo, sino a ti. Cada uno de nosotros es un público bastante vasto para el otro".

Sabe sobre todo que la culpabilidad[88] tortura la conciencia moral y que es posible librarse de ella confesando sus faltas y aceptando las reprimendas, aun si provocan a veces un estado de "contrición". El examen de conciencia, la confesión, la corrección fraternal son ejercicios indispensables para lograr la curación del alma. Poseemos fragmentos de un escrito del epicúreo Filodemo intitulado *Sobre la libertad de palabra*. En él trata de la confianza y de la franqueza que debe reinar entre maestro y discípulos y entre estos últimos. Expresarse libremente es, para el maestro, no temer hacer reproches; es, para el discípulo, no dudar en confesar sus faltas o no temer

[86] A.-J. Festugière, *op. cit.*, pp. 36-70; C. Diano, "La philosophie du plaisir et la société des amis", pp. 365-371.

[87] Séneca, *Epistulae morales ad Lucilium*, 7, 11; C. Diano, p. 370.

[88] *Cf.* S. Sudhaus, "Epikur als Beichtvater", *Archiv für Religionswissenschaft*, 14, 1911, pp. 647-648; W. Schmid, "Contritio und 'Ultima linea rerum' in neuen epikureischen Texten", *Rheinisches Museum*, 100, 1957, pp. 301-327; I. Hadot, *Seneca...*, p. 67.

hacer conocer a sus amigos sus propias faltas. Una de las principales actividades de la escuela consistía pues en un diálogo corrector y formador.

Además, la personalidad de Epicuro desempeñaba en ella un papel de primer plano. Él mismo había establecido el principio:[89] "Haz todo como si Epicuro te mirara", y los epicúreos le hacían eco:[90] "Obedeceremos a Epicuro cuya forma de vida elegimos". Tal vez por eso los epicúreos daban tanta importancia a los retratos de su fundador, que figuran no sólo en cuadros, sino en anillos.[91] Epicuro parecía ser para sus discípulos un "dios entre los hombres",[92] es decir, la encarnación de la sabiduría, el modelo que había que imitar.

Pero en todo esto era necesario evitar el esfuerzo y la tensión. Todo lo contrario, el ejercicio fundamental del epicúreo consistía en el esparcimiento, la serenidad, en el arte de gozar de los placeres del alma y de los placeres estables del cuerpo.

Placer del conocimiento, en primer lugar:[93] "En el ejercicio de la sabiduría (la filosofía), el placer va a la par con el conocimiento. Pues no se goza después de haber aprendido, al mismo tiempo se aprende y se goza".

El placer supremo era contemplar la infinidad del universo y la majestad de los dioses.

Placer por la discusión, como lo dice la carta enviada a Idomeneo por Epicuro agonizante:[94] "A estos dolores opuse la alegría del alma que experimento ante el recuerdo de nuestras reuniones filosóficas".

Pero también placer por la amistad. Tenemos a este respecto el testimonio de Cicerón:[95]

> Epicuro dice de la amistad que, de todas las cosas que la sabiduría nos proporciona para vivir felices, no hay nada superior, más fecundo, más agradable, que la amistad. Y no sólo se limitó a de-

[89] Séneca, *Epistulae morales ad Lucilium*, 25, 5.

[90] *Philodemi* Peri Parrhesias, ed. A. Olivieri, Leipzig, 1914, p. 22; M. Gigante, "Philodème, *Sur la liberté de parole*", Congreso Budé (citado p. 121, n. 32), pp. 196-217.

[91] Es el tema del libro de B. Frischer, *The Sculpted Word*.

[92] Epicuro, *Carta a Meneceo*, § 135; Balaudé, p. 198.

[93] Epicuro, *Sentencias vaticanas*, § 27; Balaudé, p. 212.

[94] Arrighetti, p. 427 [52], y véase Marco Aurelio, *Pensamientos*, IX, 41.

[95] Cicerón, *De finibus bonorum et malorum*, I, 20, 65.

clararlo, lo confirmó en su vida, tanto por sus actos como por sus costumbres. En la sola casa de Epicuro, una casa muy pequeña, ¡qué tropel de amigos reunidos por él, unidos por sentimientos! ¡Por qué conspiración de amor!

Placer de una vida en común que además no desdeña hacer tomar parte en ella a los esclavos y a las mujeres. Verdadera revolución que denota un completo cambio de atmósfera con respecto a la homosexualidad sublimada de la escuela de Platón. Las mujeres, además ya excepcionalmente admitidas en la escuela de Platón, ahora forman parte de la comunidad y, entre ellas, no sólo las mujeres casadas, como Temista, la esposa de Leonte de Lámpsaco, sino también cortesanas, como Leonción (la Leona), a quien el pintor Teoros representará meditando.[96]

Por último, placer de tomar conciencia de lo maravilloso que hay en la existencia. Saber primero dominar el propio pensamiento para imaginar de preferencia cosas agradables; resucitar el recuerdo de los placeres del pasado y gozar de los del presente, reconociendo cuán grandes y agradables son estos placeres presentes; elegir deliberadamente el descanso y la serenidad; vivir con una profunda gratitud hacia la naturaleza y la vida que nos brindan sin cesar, si sabemos encontrarlos, el placer y la alegría.

La meditación sobre la muerte sirve para despertar en el alma una inmensa gratitud por el maravilloso don de la existencia:[97]

> Persuádete de que cada nuevo día que se levanta será para ti el último. Entonces, con gratitud, recibirás cada hora inesperada.
>
> Recibir reconociendo todo su valor a cada momento del tiempo que viene a sumarse, como si llegara por una increíble suerte.

E. Hoffmann extrajo admirablemente la esencia de la elección de vida epicúrea, cuando escribió:[98]

[96] Plinio *el Antiguo*, *Historia natural*, xxxv, 144 (y 99); N. W. De Witt, *Epicurus*... (citado en la p. 114, n. 21), pp. 95-96.

[97] Horacio, *Epístolas*, I, 4, 13; Filodemo, *Sobre la muerte*, libro IV, col. 38, 24, citado en M. Gigante, *Ricerche Filodemee*, Nápoles, 1983, p. 181 y pp. 215-216.

[98] E. Hoffmann, "Epikur", en M. Dessoir, *Die Geschichte der Philosophie*, t. I, Weisbaden, 1925, p. 223.

La existencia debe ser considerada primero como puro azar, para poder después ser vivida totalmente como una maravilla única. Primero hay que darse bien cuenta de que la existencia, inexorablemente, no tiene lugar más que una vez, para poder después festejarla en lo que tiene de irremplazable y de único.

El estoicismo

La escuela estoica fue fundada por Zenón[99] a finales del siglo IV a.C. Adquirió un nuevo auge hacia mediados del siglo III, bajo la dirección de Crisipo. Muy pronto, aunque conservaba una sorprendente unidad en sus dogmas fundamentales, la escuela se escindió en tendencias opuestas, que siguieron dividiendo a los estoicos a lo largo de los siglos.[100] Estamos mal informados sobre su historia a partir del siglo I a.C. Sin duda, hasta el siglo II d.C. la doctrina estoica era aún floreciente en el Imperio romano: basta con citar los nombres de Séneca, Musonio, Epicteto y Marco Aurelio.

La elección fundamental

A propósito del epicureísmo, hemos hablado de una experiencia, la de la "carne", y de una elección, la del placer y la del interés individual, pero transfigurada en simple placer de existir. También habremos de hablar de una experiencia y de una elección a propósito del estoicismo. La elección es fundamentalmente la de Sócrates, quien, en la *Apología de Sócrates*,

[99] Los fragmentos de los estoicos fueron reunidos por H. von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, I-IV, Leipzig, 1905-1924 (reedición Stuttgart, Teubner, 1964). J. Mansfield prepara una nueva edición de los fragmentos. Se encuentra una traducción muy cómoda de cierto número de textos estoicos (Séneca, Epicteto y Marco Aurelio, y testimonios de Diógenes Laercio, Cicerón y Plutarco acerca del estoicismo) en *Les Stoïciens*, ed. É. Bréhier y P.-M. Schuhl, París, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1964 (citado: *Les Stoïciens* en las siguientes notas).

[100] J.-P. Lynch, *Aristotle's School*, p. 143. I. Hadot, "Tradition stoïcienne et idées politiques au temps des Gracques", *Revue des études latines*, t. 48, 1971, pp. 161-178.

escrita por Platón,[101] declaraba: "Para el hombre de bien, no hay mal posible, ya sea vivo o muerto". Pues el hombre de bien considera que no hay otro mal que el mal moral y que no hay más bien que el bien moral, es decir, lo que podemos llamar el deber o la virtud; es el valor supremo por el que no hay que dudar en enfrentarse a la muerte. La elección estoica se sitúa pues en línea recta con la elección socrática y es diametralmente opuesta a la epicúrea: la dicha no consiste en el placer o en el interés individual, sino en la exigencia del bien, dictada por la razón y que trasciende al individuo. La elección estoica se opone asimismo a la platónica en la medida en que quiere que la felicidad, es decir, el bien moral, sea accesible a todos aquí abajo.

La experiencia estoica consiste en una aguda toma de conciencia de la situación trágica del hombre condicionado por el destino. Al parecer, no somos libres de nada, pues no depende en lo absoluto de nosotros ser bellos, fuertes, saludables, ricos, experimentar placer o evitar el sufrimiento. Todo eso obedece a causas externas a nosotros. Una necesidad inexorable, indiferente a nuestro interés individual, disipa aspiraciones y esperanzas; estamos librados sin defensa a los accidentes de la vida, a los reveses de la suerte, a la enfermedad, a la muerte. Todo en nuestra vida se nos va de las manos. De ello resulta que los hombres se encuentran en la desdicha porque intentan con pasión adquirir bienes que no pueden obtener, y huir de los males que sin embargo les son inevitables. Pero existe algo, una sola cosa, que depende de nosotros y que nada puede arrancarnos: la voluntad de hacer el bien, la voluntad de actuar conforme a la razón. Habrá pues una oposición radical entre lo que depende de nosotros, lo que por consiguiente puede ser bueno o malo, porque es objeto de nuestra decisión, y lo que no depende de nosotros,[102] sino de causas externas, del destino y que es pues indiferente. La voluntad de hacer el bien es la ciudadela interior inexpugnable, que cada quien puede edificar en sí mismo. Es ahí en donde encontrará la libertad, la independencia, la invulnerabilidad, y, valor eminentemente estoico, la coherencia consigo mismo.

[101] *Apología*, 41 d, véase también 30 b y 28 e.

[102] Epicteto, *Manual*, § 1; *Conversaciones*, I, 1, 7; I, 4, 27; I, 22, 9; II, 5, 4.

Podríamos asimismo decir que la elección de vida estoica consiste en la coherencia con uno mismo. Séneca resumía esta actitud con la fórmula:[103] "Desear siempre lo mismo, rechazar siempre lo mismo", pues, explicaba, "lo mismo sólo puede gustar universal y constantemente si es moralmente recto". Esta coherencia con uno mismo es lo propio de la razón: todo discurso racional no puede ser sino coherente consigo mismo; vivir conforme a la razón es someterse a esta obligación de coherencia. Zenón[104] definía así la elección de vida estoica: "Vivir de manera coherente, es decir, conforme a una regla de vida única y armoniosa, pues los que viven en la incoherencia son desdichados".

La física

El discurso filosófico estoico constaba de tres partes: la física, la lógica y la ética. El discurso filosófico acerca de la física justificará por ello la elección de vida de la que acabamos de hablar y aclarará la manera de ser en el mundo que esto implica. Como entre los epicúreos, la física de los estoicos no se desarrolla por sí misma; tiene una finalidad ética:[105] "La física sólo se enseña para poder mostrar la distinción que se debe establecer acerca de los bienes y de los males".

En primer lugar, podemos decir que la física estoica es indispensable para la ética porque enseña al hombre a reconocer que hay cosas que no están en su poder, sino que obedecen a causas exteriores a él, eslabonadas de manera necesaria y racional.

También tiene una finalidad ética en la medida en que la racionalidad de la acción humana se fundamenta en la de la Naturaleza. En la perspectiva de la física, la voluntad de coherencia con uno mismo, que es la base de la elección estoica, surge en el seno de la realidad material como ley fundamental, interior a todo ser y al conjunto de los seres.[106] De entrada, desde el

[103] Séneca, *Epistulae morales ad Lucilium*, 20, 5.
[104] *Stoicorum Veterum Fragmenta* (citado *SVF* en las siguientes notas), I, 179.
[105] *SVF*, III, § 68 (*Les Stoïciens*, p. 97).
[106] Cicerón, *De finibus bonorum et malorum*, III, 4, 16-22, 75; véase el sor-

primer instante de su existencia, el ser vivo concuerda instintivamente consigo mismo: tiende a conservarse él mismo y a amar su propia existencia y todo lo que puede conservarla. Pero el mundo mismo es un solo ser vivo, que, también él, concuerda consigo mismo, es coherente consigo mismo, en el cual, como en una unidad sistemática y orgánica, todo se relaciona con todo, todo está en todo, todo necesita de todo.

La elección de vida estoica postula y exige, al mismo tiempo, que el universo sea racional. "¿Sería posible que hubiera orden en nosotros y que el desorden reinase en el Todo?"[107] La razón humana, que desea la coherencia lógica y dialéctica consigo misma y plantea la moralidad, debe fundamentarse en una Razón del Todo, de la cual no es sino una parcela. Vivir conforme a la razón será pues hacerlo de conformidad con la naturaleza, con la Ley universal, que impulsa desde el interior la evolución del mundo. Universo racional, pero al mismo tiempo totalmente material, siendo la Razón estoica, idéntica al fuego de Heráclito, material, una vez más, porque se elige la vida estoica, como lo pensaron G. Rodier y V. Goldschmidt,[108] quienes explican este materialismo por el deseo de lograr que la dicha sea accesible a todos, en este mundo mismo, que no se opone a un mundo superior.

Al justificar de modo racional sus opciones radicalmente diferentes, estoicos y epicúreos proponen, pues, físicas del todo opuestas. Para estos últimos, si los cuerpos están formados por conglomerados de átomos, no constituyen una verdadera unidad y el universo no es más que una yuxtaposición de elementos que no se fusionan juntos: cada ser es una individualidad, en cierto modo atomizada, aislada, con respecto a las demás; todo está fuera de todo y todo sucede por azar: en el vacío infinito se forma una infinidad de mundos. Por el contrario, para los estoicos, todo está en todo, los cuerpos son todos orgánicos, el Mundo es un todo orgánico, y todo

prendente comentario de este texto por V. Goldschmidt, *Le Système stoïcien et l'idée de temps*, París, 1977, pp. 125-131; I. Hadot, *Seneca...*, pp. 73-75.

[107] Marco Aurelio, *Pensamientos* IV, 27 (citado Marco Aurelio en las siguientes notas).

[108] G. Rodier, *Études de philosophie grecque*, París, 1926, pp. 254-255; V. Goldschmidt, *Le Système stoïcien...*, p. 59, n. 7.

sucede por necesidad racional; en el tiempo infinito no hay más que un solo cosmos que se repite una infinidad de veces. Dos físicas contrarias, y sin embargo un proceso análogo, pues las dos escuelas intentan fundamentar en la naturaleza misma la posibilidad de la elección existencial. Los epicúreos consideraban que, puesto que la espontaneidad de las partículas atómicas podía desviarlas de su trayectoria, se volvía posible la libertad humana y la ascesis de los deseos. Los estoicos fundamentan la razón humana en la naturaleza concebida como la Razón universal. Pero su explicación de la posibilidad de la libertad humana es mucho más compleja.

En efecto, para explicar la posibilidad de la libertad, no basta con fundamentar simplemente la razón humana en la cósmica, pues esta última corresponde a una necesidad rigurosa, sobre todo porque los estoicos la imaginan con base en el modelo de Heráclito de una fuerza, el Fuego,[109] soplo y calor vital que, al mezclarse por completo con la materia, engendra a todos los seres, como una semilla en la que están contenidas todas las semillas y a partir de la cual se manifiestan. De acuerdo consigo mismo, coherente consigo mismo, el cosmos, como razón, se desea necesariamente tal cual es, hasta el punto en que se repite en un ciclo siempre idéntico, en el que, al transformarse el fuego en los demás elementos, vuelve al final a sí mismo. Si el cosmos se repite siempre idéntico a sí mismo, se debe a que es racional, a que es "lógico", a que es el único cosmos al mismo tiempo posible y necesario que pueda producir la Razón. No puede crear uno mejor o uno peor. Y en este cosmos, todo se eslabona necesariamente, conforme al principio de causalidad:[110] "No hay movimiento sin causa: si es así, todo sucede por las causas que dan el impulso; si es así, todo sucede por el destino".

El mínimo acontecimiento implica toda la serie de las causas, el eslabonamiento de todos los acontecimientos antecedentes y, por último, todo el universo. Así pues, sin importar si el hombre lo desea o no, las cosas suceden necesariamente como suceden. La Razón universal no puede actuar de manera diferente de como lo hace, precisamente porque es de una racionalidad perfecta.

[109] *SVF*, II, §§ 413-421.
[110] *SVF*, II, § 952; *Les Stoïciens*, p. 481.

Pero entonces, ¿cómo es posible una elección moral? El precio que se debe pagar para que la moral sea posible será la libertad de elección, es decir, en realidad la posibilidad para el hombre, al negarse a aceptar el destino, de rebelarse en contra del orden universal y de actuar o de pensar en contra de la Razón universal y de la naturaleza, es decir, separarse del universo, volverse un extraño, un exiliado de la gran ciudad del mundo.[111] De hecho, este rechazo no cambiará nada en el orden del mundo. Según la fórmula del estoico Cleantes, repetida por Séneca:[112] "Los destinos guían a quien los acepta, arrastran a quien se les resiste".

En efecto, la Razón se incluye en el plan del mundo y utiliza para su éxito todas las resistencias, las oposiciones y los obstáculos.[113]

Pero, una vez más, nos preguntaremos cómo es posible esta libertad de elección. Se debe a que la forma de razón propia del hombre no es esta razón sustancial, formadora, inmediatamente inmanente a las cosas, que es la Razón universal, sino una razón discursiva, que, en los juicios, en los discursos que enuncia acerca de la realidad, tiene el poder de dar un sentido a los acontecimientos que el destino le impone y a las acciones que produce. En este universo de sentidos es donde se sitúan tanto las pasiones humanas como la moralidad. Como lo dice Epicteto:[114] "No son las cosas [en su materialidad] las que nos perturban, sino los juicios que emitimos sobre las cosas [es decir, el sentido que les damos]".

La teoría del conocimiento

La teoría estoica del conocimiento tiene un doble aspecto. Por una parte afirma que los objetos sensibles dejan su huella en nuestra facultad de sensación y que no podemos dudar en lo absoluto de ciertas representaciones que llevan el sello de evidencia indiscutible; son lo que se llama representaciones

[111] Marco Aurelio, VIII, 34.
[112] Séneca, *Epistulae morales ad Lucilium*, 107, 11.
[113] Marco Aurelio, VIII, 35.
[114] Epicteto, *Manual*, § 5; *Les Stoïciens*, p. 1113.

comprensivas u objetivas. Éstas no dependen en absoluto de nuestra voluntad. Pero nuestro discurso interior enuncia y describe el contenido de estas representaciones y damos o no nuestro consentimiento a ese enunciado. Es aquí donde se sitúa la posibilidad del error y luego de la libertad.[115] Para hacer comprender este aspecto subjetivo y voluntario de la representación, Crisipo tomaba la comparación del cilindro.[116] Todo el eslabonamiento de las causas y de los acontecimientos, es decir, el destino, puede poner en movimiento a un cilindro, pero sin embargo éste rodará conforme a su forma exacta de cilindro. De igual manera, el eslabonamiento de las causas puede provocar en nosotros tal o cual sensación, dándonos así la oportunidad de enunciar un juicio sobre esta sensación y de otorgar o no nuestro consentimiento a ese juicio, pero no por ello este consentimiento, aun si fue puesto en movimiento por el destino, dejará de tener su forma propia, independiente y libre.

Para comprender mejor lo que pretenden decir los estoicos, podremos desarrollar un ejemplo propuesto por Epicteto. Si, en mar abierto, percibo un trueno y los silbidos de la tempestad, no puedo negar que estoy percibiendo esos aterradores ruidos: es la representación comprensiva y objetiva. Esta sensación es resultado de todo el eslabonamiento de las causas, o sea, del destino. Si me contento con comprobar interiormente que, por el destino, me enfrento a una tempestad, es decir, si mi discurso interior corresponde exactamente a la representación objetiva, estoy en la verdad. Pero en realidad la percepción de esos ruidos sin duda me sumirá en el terror, que es una pasión. Bajo el efecto de la emoción, llegaré a decirme interiormente: "Heme aquí sumido en la desgracia, corro el riesgo de morir y la muerte es un mal". Si doy mi consentimiento a ese discurso interior provocado por el terror, estaré en el error, en calidad de estoico, pues mi opción existencial fundamental es precisamente que no hay más mal que el moral.[117] De ma-

[115] *SVF*, II, § 91 = Sexto Empírico, *Contra los lógicos*, II, 397, traducido en P. Hadot, *La Citadelle intérieure*, París, 1992, p. 124.

[116] Cicerón, *De divinationes*, 19, 43; *cf.* P. Hadot, *La Citadelle intérieure*, p. 124.

[117] Aulo Gelio, *Noches antiguas*, XIX, 1, 15-20, traducido en P. Hadot, *La Citadelle intérieure*, p. 120.

nera general, parece pues que el error, pero también la libertad, se sitúan en los juicios de valor que emito sobre los acontecimientos. La actitud moral recta consistirá en no reconocer como bueno o malo más que lo que es moralmente bueno o malo y en considerar ni bueno ni malo, luego indiferente, lo que no es moralmente ni bueno ni malo.

La teoría moral

Es posible definir de otra manera la oposición entre el ámbito de lo "moral" y el de lo "indiferente". Entonces será moral, es decir bueno o malo, lo que dependa de nosotros; será indiferente lo que no dependa de nosotros. Lo único que depende de nosotros es en efecto nuestra intención moral, el sentido que damos a los acontecimientos. Lo que no depende de nosotros corresponde al eslabonamiento necesario de las causas y de los efectos, es decir, al destino, al curso de la naturaleza, a las acciones de los demás hombres. Son entonces indiferentes la vida y la muerte, la salud y la enfermedad, el placer y el sufrimiento, la belleza y la fealdad, la fuerza y la debilidad, la riqueza y la pobreza, la nobleza y la baja condición, las carreras políticas, porque todo esto no depende de nosotros, y debe, en principio, sernos indiferente, es decir, no debemos introducir a ello diferencias, sino aceptar lo que sucede como deseado por el destino:[118] "No procures que lo que sucede suceda como lo quieres, sino quiere que lo que sucede suceda como sucede, y serás feliz".

Aquí hay un total trastocamiento de la manera de ver las cosas. Se pasa de una visión "humana" de la realidad, visión en la que nuestros juicios de valor dependen de las convenciones sociales o de nuestras pasiones, a una visión "natural", "física", de las cosas, que vuelve a situar cada acontecimiento en la perspectiva de la naturaleza y de la Razón universal.[119] La indiferencia estoica es profundamente distinta de la indiferencia pirroniana. Para el pirrónico, todo es indiferente porque respecto

[118] Epicteto, *Manual*, § 8; *Les Stoïciens*, p. 1114.
[119] *Cf.* P. Hadot, *La Citadelle intérieure*, pp. 122-123 y pp. 180 y ss.

de nada se puede saber si es bueno o malo. No hay más que una cosa que no es indiferente, es la indiferencia misma. Para el estoico también hay una sola cosa que no es indiferente, pero es la Intención moral, que se plantea ella misma como buena y que compromete al hombre a modificarse él mismo y su actitud en relación con el mundo. Y la indiferencia consiste en no hacer diferencias, sino en aceptar, hasta en amar, de igual manera, todo lo que es deseado por el destino.

Pero nos preguntaremos entonces cómo se va a orientar el estoico en la vida, si todo es indiferente salvo la intención moral. ¿Va a casarse, a desempeñar una actividad política o un oficio, a servir a su patria? Es aquí donde aparece una pieza esencial de la doctrina moral estoica: la teoría de los "deberes" (no del deber en general), o de las "acciones apropiadas".[120] Esta teoría permitirá a la voluntad buena encontrar motivo de ejercicio, ser guiada por un código de conducta práctico, y atribuir un valor relativo a las cosas indiferentes, que en principio carecen de valor.

Para fundamentar esta teoría de los "deberes", los estoicos van a volver a su intuición fundamental, la del acuerdo instintivo y original del ser vivo con él mismo que expresa la profunda voluntad de la naturaleza. Los seres vivos tienen una propensión original a conservarse y a rechazar lo que amenaza su integridad. Con la aparición de la razón en el hombre, el instinto natural se vuelve elección pensada y razonada; deberá ser elegido aquello que responde a las tendencias naturales: el amor a la vida, por ejemplo, el amor a los niños, el amor a los conciudadanos, fundamentado en el instinto de sociabilidad. Casarse, tener una actividad política, servir a su patria, todas estas acciones serán pues apropiadas a la naturaleza humana y tendrán un valor. Lo que caracteriza la "acción apropiada" es que en parte depende de nosotros, pues es una acción que supone una elección moral, y que en parte no depende de nosotros, ya que su éxito obedece no sólo a nuestra voluntad, sino a los demás hombres o a las circunstancias, a los acontecimientos ex-

[120] Copio esta traducción a I. G. Kidd, "Posidonius on Emotions", en *Problems in Stoicism*, ed. A. A. Long, Londres, 1971, p. 201. Sobre las acciones apropiadas, *cf.* I. Hadot, *Seneca...*, pp. 72-78; V. Goldschmidt, *Le Système stoïcien*, pp. 145-168; P. Hadot, *La Citadelle intérieure*, pp. 204-206.

ternos, por último, al destino. Esta teoría de los deberes o acciones apropiadas permite al filósofo orientarse en la incertidumbre de la vida cotidiana al proponer elecciones verosímiles, que nuestra razón puede aprobar sin jamás tener la certeza de actuar bien. En efecto, lo que cuenta no es el resultado, siempre incierto, no es la eficacia, sino la intención de actuar bien.[121] El estoico siempre actúa "con reserva", diciéndose: "Deseo hacer esto, si el destino lo permite". Si el destino no lo autoriza, intentará lograrlo de otra manera, o aceptará el destino, "aceptando lo que sucede".

El estoico siempre actúa "con reserva", pero actúa, participa en la vida social y política. De nuevo éste es un punto muy importante que lo distingue de los epicúreos, quienes se alejan, en principio, de todo lo que puede ocasionarles una preocupación. Actúa, no en su propio interés material o hasta espiritual, sino de manera desinteresada, al servicio de la comunidad humana:[122] "Ninguna escuela tiene más bondad y dulzura, ninguna tiene más amor a los hombres, más atención al bien común. El fin que nos asigna es ser útiles, ayudar a los demás y preocuparnos no sólo por nosotros mismos, sino por todos en general y por cada uno en particular".

Los ejercicios

A consecuencia de la pérdida de la mayor parte de los escritos de los fundadores de la secta, Zenón y Crisipo, disponemos, en el caso del estoicismo, de muchos menos testimonios sobre los ejercicios espirituales practicados en la escuela que en el caso del epicureísmo. Los más interesantes, los de Cicerón, de Filón de Alejandría, de Séneca, de Epicteto, de Marco Aurelio, son relativamente tardíos, pero nos revelan, según toda probabilidad, una tradición anterior, cuyas huellas podemos entrever en ciertos fragmentos de Crisipo y hasta de Zenón. Así, al parecer, en el estoicismo las partes de la filosofía son no sólo discursos teóricos, sino temas de ejercicio que deben ser practicados concretamente, si se desea vivir como filósofo.

[121] *Cf.* P. Hadot, *La Citadelle intérieure*, pp. 220-224.
[122] Séneca, *De Clementia*, II, 3, 3.

Es así como la lógica no se limita a una teoría abstracta del razonamiento, ni siquiera a ejercicios escolares silogísticos, sino que habrá una práctica cotidiana de la lógica aplicada a los problemas de la vida cotidiana: la lógica aparece entonces como dominio del discurso interior. Será tanto más necesaria porque, conforme al intelectualismo socrático, los estoicos consideraban que las pasiones humanas correspondían a un empleo erróneo de este discurso interior, es decir, a errores de juicio y de razonamiento. Habrá pues que vigilar el discurso interior para ver si no se le introdujo un juicio de valor erróneo, agregando así a la representación comprensiva algo ajeno. Marco Aurelio aconseja formarse una definición, en cierto modo "física", del objeto que se presenta, es decir, del acontecimiento o de la cosa que provoca nuestra pasión:[123] "Verlo él mismo tal cual es en su esencia, en su desnudez, y decirse a uno mismo el nombre que le es propio". En efecto, un ejercicio así consiste en atenerse a la realidad tal cual es, sin agregarle juicios de valor inspirados por las convenciones, los prejuicios o las pasiones:[124] "Esta púrpura [imperial] es pelo de oveja empapado con sangre de marisco. La unión de los sexos es un frotamiento de vientre con eyaculación en un espasmo de un líquido viscoso".

Aquí, el ejercicio lógico se incorpora al campo de la física, pues una definición así se sitúa en el punto de vista de la naturaleza, sin ninguna consideración subjetiva y antropomórfica. Es que la física estoica, no más que la lógica, no sólo es una teoría abstracta, sino un tema de ejercicio espiritual.

Para poner en práctica la física, un primer ejercicio consistirá en reconocerse como parte del Todo, en elevarse a la conciencia cósmica, en sumergirse en la totalidad del cosmos. Habrá que esforzarse al meditar la física estoica en ver todas las cosas en la perspectiva de la Razón universal y para ello se practicará el ejercicio de la imaginación, que consiste en ver todas las cosas con una mirada dirigida desde arriba hacia las cosas humanas.[125]

[123] Marco Aurelio, III, 11; *cf. supra*, p. 149, n. 119.
[124] Marco Aurelio, VI, 13.
[125] *Cf. infra*, pp. 225-227.

En la misma perspectiva, se ejercitarán para ver a cada instante las cosas en proceso de metamorfosis:[126]

> Como todas las cosas se transforman las unas en las otras, adquiere un método para contemplarlo: concentra sin cesar tu atención en eso y ejercítate en este punto.
>
> Observa cada objeto e imagina que se está disolviendo, que está en plena transformación, en proceso de putrefacción y de destrucción.

Esta visión de la metamorfosis universal conducirá así a la meditación acerca de la muerte, siempre inminente, pero a la que se aceptará como una ley fundamental del orden universal. Pues, finalmente, la física, como ejercicio espiritual, conduce al filósofo a consentir con amor a los acontecimientos deseados por la Razón inmanente al cosmos.[127]

Por otra parte, no sólo hay que aceptar los acontecimientos cuando sucedieron, sino que se debe estar preparado para ellos. Una de las más famosas prácticas espirituales estoicas consistía en el "pre-ejercicio" *(praemeditatio)* de los "males", digamos, en el ejercicio preparatorio para las pruebas.[128] Se trataba de imaginar por adelantado las dificultades, los reveses de la suerte, los sufrimientos y la muerte. Filón de Alejandría[129] decía a ese respecto:

> No se doblegan bajo los golpes del destino, porque calcularon por adelantado sus ataques, pues, entre las cosas que suceden sin que se deseen, hasta las más penosas se aligeran por la previsión, cuando el pensamiento ya no encuentra nada inesperado en los acontecimientos, sino que mitiga la percepción como si se tratara de cosas antiguas y usadas.

En realidad, este ejercicio era más complejo de como lo da a entender esta descripción. Al practicarlo, el filósofo no sólo

[126] Marco Aurelio, x, 11 y 18.

[127] Crisipo, en *SVF*, t. II, § 912, habla del consentimiento que dan los sabios al Destino; Marco Aurelio, III, 16, 3; VIII, 7.

[128] Sobre este ejercicio, *cf.* I. Hadot, *Seneca...*, pp. 60-61; P. Hadot, *La Citadelle...*, pp. 220-224.

[129] Filón, *De las leyes especiales*, II, 46.

desea amortiguar el choque de la realidad, sino más bien, al convencerse bien de los principios fundamentales del estoicismo, desea restaurar en él la tranquilidad y la paz del alma. No se debe tener miedo de pensar por anticipado los acontecimientos que los demás consideran desdichados, incluso hay que pensar en ellos con frecuencia para decirse, primero, que males futuros no son males, pues no están presentes, y sobre todo que los acontecimientos, como la enfermedad, la pobreza y la muerte, que los demás perciben como males, no son males, puesto que no dependen de nosotros y no son del orden de la moralidad. También el pensamiento de la muerte inminente transformará radicalmente la manera de actuar, al hacer tomar conciencia del infinito valor de cada instante:[130] "Hay que llevar a cabo cada acción de la vida como si fuera la última".

Además, con el ejercicio de previsión de los males y de la muerte, se pasa insensiblemente de la física practicada a la ética practicada. En efecto, esta previsión se vincula íntimamente con la acción tal cual la practica el filósofo estoico. Cuando actúa prevé los obstáculos, nada sucede en contra de lo que espera. Su intención moral se conserva intacta, aun si surgen obstáculos.[131]

Como acabamos de entreverlo, en una filosofía practicada se esfuman los límites entre sus partes. El ejercicio de la definición es al mismo tiempo lógico y físico, el pensamiento de la muerte o el ejercicio de la previsión de las dificultades es tanto físico como ético. Al mezclar así las partes de la filosofía, los estoicos pretendían tal vez contestar a Aristón de Quío, un estoico de la primera generación, que suprimía las partes física y lógica de la filosofía para no dejar subsistir más que la ética.[132] Para ellos, Aristón tenía razón en considerar a la filosofía una práctica, pero sus partes lógica y física no eran puramente teóricas, pues en efecto correspondían, a su vez, a una filosofía vivenciada. La filosofía era para ellos un acto único, que había que practicar a cada instante, con una atención *(prosoche)* siempre renovada a uno mismo y al momento presente. La actitud fundamental del estoico es esta

[130] Marco Aurelio, II, 5, 2.
[131] *Cf.* P. Hadot, *La Citadelle...*, pp. 216-220.
[132] *SVF*, I. Aristón, §§ 351-352. D. L., VI, 103.

atención continua, que es tensión constante, conciencia, vigilancia a cada momento. Gracias a esta atención, el filósofo siempre está perfectamente consciente no sólo de lo que hace, sino de lo que piensa (es la lógica vivenciada) y de lo que es, es decir, de su lugar en el cosmos (es la física vivenciada). Esta conciencia de sí mismo es ante todo una conciencia moral, pretende llevar a cabo en todo instante una purificación y una rectificación de la intención, vela a cada momento por no admitir ningún motivo de acción que no sea la voluntad de hacer el bien. Mas esta conciencia de sí mismo no sólo es una conciencia moral, también lo es cósmica y racional: el hombre atento vive siempre en presencia de la Razón universal inmanente al cosmos, viendo todas las cosas en la perspectiva de esta Razón y aceptando alegremente la voluntad de esta última.

A esta filosofía practicada, a este ejercicio, al mismo tiempo único y complejo, de la sabiduría, los estoicos oponen el discurso teórico filosófico, constituido por proposiciones, que comprende como partes distintas la lógica, la física y la ética. Con ello quieren indicar que, cuando se desea enseñar filosofía e invitar a su práctica, es necesario discurrir, es decir, exponer la teoría física, la teoría lógica, la teoría ética, en una serie de proposiciones. Pero cuando se trata de ejercitarse en la sabiduría, es decir de vivir filosóficamente, todo lo que fue enunciado por separado durante la enseñanza ahora debe ser vivido y practicado de manera inseparable.[133]

En realidad, según ellos intervenía una misma razón en la naturaleza (y la física), en la comunidad humana (y la ética) y en el pensamiento individual (y la lógica). El acto único del filósofo que se ejercitaba en la sabiduría coincidía con el acto único de la Razón universal presente en todas las cosas y en armonía con ella misma.

[133] D. L., VII, 39 y 41. *Cf.* P. Hadot, "Les divisions des parties de la philosophie dans l'Antiquité", *Museum Helveticum*, t. 36, 1979, pp. 201-223; "Philosophie, discours philosophique et divisions de la philosophie chez les stoïciens", *Revue internationale de philosophie*, t. 45, 1991, pp. 205-219; y "La philosophie éthique: une éthique ou une pratique", *Problèmes de morale antique*, ed. P. Demont, Facultad de Letras, Universidad de Picardía, 1993, pp. 7-37. Véase las observaciones de K. Ierodiakonou, "The Stoic Division of Philosophy", *Phronesis*, t. 38, 1993, pp. 59-61 que, me parece, no hacen más que confirmar finalmente mi interpretación.

El aristotelismo

Los aristotélicos[134] de la época helenística son sobre todo sabios. Sólo Teofrasto, el primer sucesor de Aristóteles, parece ser en efecto, como su maestro, un contemplativo y un organizador de la investigación, en particular en el campo de la historia natural. Más tarde, al parecer, la escuela se especializó en la investigación enciclopédica, y sobre todo en la erudición histórica y literaria: biografía, etnología, caracterología, en las investigaciones físicas, en la elaboración de la lógica y en los ejercicios retóricos, una inmensa obra de la que por desgracia no se conservaron más que modestos fragmentos. El astrónomo Aristarco de Samos[135] (siglo III a.C.) enunció la hipótesis de que el Sol y las estrellas permanecían inmóviles en tanto que los planetas y la Tierra daban vueltas en torno al Sol, al mismo tiempo que cada uno giraba sobre su propio eje. En Estratón de Lámpsaco, que profesaba una física materialista, descubrimos ciertas tentativas de física experimental, en particular a propósito del vacío. Poseemos sólo muy pocos testimonios sobre la ética de moderación de las pasiones preconizada por los aristotélicos de esta época y acerca de su actitud con respecto a la conducta en la vida.[136]

La Academia platónica

Hacia mediados del siglo III a.C., cuando Arcesilao se vuelve jefe de la escuela, la Academia platónica lleva a cabo una especie de retorno a la elección de vida socrática.[137] El discurso filosófico es de nuevo esencialmente crítico, interrogativo y aporético. Además, a eso se debe que Arcesilao no escriba

134 Los fragmentos fueron reunidos por F. Wehrli, *Die Schule des Aristoteles*, 10 fascículos y dos suplementos, Basilea, 1944-1959 y 1974-1978. J. P. Lynch, *Aristotle's School*, Berkeley, 1972. Estudio de conjunto: J. Moreau, *Aristote et son école*, París, 1962.

135 *Cf.* R. Goulet, "Aristarque de Samos", *Dictionnaire des philosophes antiques*, t. I, p. 356.

136 Sobre esta cuestión, *cf.* I. Hadot, *Seneca...*, pp. 40-45.

137 A.-M. Ioppolo, *Opinione e scienza* (citado Ioppolo en las siguientes notas), Nápoles, 1986, pp. 44-50; 53-54.

nada. Su método de enseñanza consiste en refutar por medio de su argumentación la tesis que invita a los oyentes a proponerle.[138] Cualquiera que sea esta tesis, él se dedica a demostrar que puede demostrarse asimismo la tesis opuesta, lo que prueba la imposibilidad de hacer afirmaciones que alcancen la certeza y la verdad absolutas. Es por ello necesario suspender todo juicio, lo que no quiere decir que haya que interrumpir toda investigación y toda actividad crítica. Retorno al socratismo, pues, ya que Sócrates decía en la *Apología* que, a sus ojos, el bien supremo era someter todo a examen y que una vida que no se consagrara a una semejante investigación no merecía ser vivida, pues la dicha consistía en esta búsqueda que jamás termina.[139] Pero, por último, también retorno a la definición platónica de la filosofía, como convicción de no saber nada y de carecer de la sabiduría, que no pertenece más que a los dioses.[140] Para Arcesilao, Platón comprendió que los hombres no pueden acceder al saber absoluto. Al igual que Sócrates, Arcesilao no enseña nada, pero, como Sócrates, perturba y fascina a sus oyentes, los educa, enseñándoles a liberarse de sus prejuicios, desarrollando su sentido crítico, invitándolos, como Sócrates, a cuestionarse.[141]

Sin embargo, por lo visto, podemos descubrir una diferencia con respecto al socratismo. Sócrates y Arcesilao denuncian ambos el falso saber, las falsas certezas. Pero Sócrates criticaba las opiniones y los prejuicios de los "filósofos", como llamaba a los sofistas, y de los no filósofos. En Arcesilao, la crítica se ejerce ante todo en contra del falso saber y de las falsas certezas de los filósofos dogmáticos. La filosofía consiste para él en demostrar las contradicciones de un discurso filosófico, como el de los estoicos y de los epicúreos, que pretende llegar a certezas acerca de las cosas divinas y humanas. La vida moral no necesita fundamentarse en principios y justificarse por medio de un discurso filosófico. En efecto, al igual que Sócrates y que Platón, Arcesilao reconoce que en el hombre

[138] Cicerón, *De finibus bonorum et malorum*, II, 1, 1-4.
[139] Platón, *Apología*, 23 b, 38 a, 41 b-c.
[140] *Cf.* C. Lévy, "La nouvelle Académie a-t-elle été anti-platonicienne?", *Contre Platon*, 1. *Le platonisme dévoilé*, pp. 144-149 y Ioppolo, p. 49.
[141] Ioppolo, pp. 162-165.

existe el deseo fundamental y original del bien y una tendencia natural a actuar de buena manera.[142] Al purificarse de toda opinión, al suspender por completo su juicio, el filósofo volverá pues a encontrar la espontaneidad de sus tendencias naturales anteriores a toda especulación: si se siguen estas tendencias, ante las cuales es razonable ceder,[143] se justificará la acción moral. Por otro lado, en la Antigüedad, se admitía reconocer la extraordinaria bondad de Arcesilao, la delicadeza con la que practicaba la beneficencia.[144]

La Academia, con los sucesores de Arcesilao, Carneades y Filón de Larisa, evolucionó en el sentido del probabilismo. Se admitió que, si no se podía llegar a lo verdadero, por lo menos existía la posibilidad de acceder a lo verosímil, es decir, a soluciones que se podían aceptar razonablemente tanto en el campo científico como, en particular, en el de la práctica moral.[145] Esta tendencia filosófica ejerció gran influencia en la filosofía moderna gracias al inmenso éxito que tuvieron, en el Renacimiento y en los Tiempos Modernos, las obras filosóficas de Cicerón. En ellas vemos aplicar esta filosofía académica que permite al individuo la libertad de elegir, en cada caso concreto, la actitud que juzga mejor conforme a las circunstancias, aun si ésta se inspira en el estoicismo, en el epicureísmo o en otra filosofía, sin imponerle *a priori* una conducta a seguir dictada por principios fijados de antemano. Cicerón[146] pondera a menudo la libertad del académico, que no está sujeta a ningún sistema:

> Nosotros, académicos, vivimos al día (es decir juzgamos en función de los casos particulares) [...] y por ello somos libres.
>
> Gozamos de una mayor libertad, somos más independientes; nuestro poder de juicio no conoce trabas, no tenemos que obedecer ninguna prescripción, ninguna orden, incluso, yo diría, no se nos impone ninguna obligación de defender una causa cualquiera.

Aquí, la filosofía se manifiesta esencialmente como una actividad de elección y de decisión cuya responsabilidad asu-

[142] Ioppolo, p. 139, citando a Plutarco, *Contra Coloteo*, 1122 c-e.
[143] Ioppolo, pp. 135-146.
[144] Séneca, *De beneficiis*, II, 10, 1.
[145] Ioppolo, pp. 203-209.
[146] Cicerón, *Tusculanae Disputationes*, V, 11, 33; *Lucullus*, 3, 7-8.

me sólo el individuo.[147] Es él quien juzga lo que conviene a su manera de vivir en los diferentes discursos filosóficos que se le proponen. Las opciones morales encuentran su justificación en sí mismas, independientemente de las hipótesis metafísicas bosquejadas por los discursos filosóficos, al igual que la voluntad humana es, también, independiente de las causas externas y encuentra su causa en sí misma.[148]

En la Academia de Arcesilao y de Carneades, a la que son adeptos Cicerón pero también filósofos aún más tardíos, como Plutarco[149] y Favorino (siglo II d.C.), la distinción entre el discurso filosófico y la propia filosofía es particularmente clara. La filosofía es ante todo un arte de vivir.[150] O bien, como lo desea Arcesilao, los discursos filosóficos teóricos no pueden ni fundamentar ni justificar este arte de vivir, y sólo se introducirá a él un discurso crítico, o bien, como lo piensan Carneades y Cicerón, los discursos filosóficos teóricos y dogmáticos no son sino medios, fragmentarios y pasajeros, utilizados "al día", en función de su mayor o menor eficacia en la práctica concreta de la vida filosófica.

El escepticismo

Con el escepticismo,[151] la distinción entre filosofía y discurso filosófico llega a su punto culminante, ya que, como lo mostró

[147] Sobre el eclecticismo, *cf.* I. Hadot, "Du bon et du mauvais usage du terme 'éclectisme' dans l'histoire de la philosophie antique", *Herméneutique et ontologie, Hommage à Pierre Aubenque*, ed. por R. Brague y J.-F. Courtine, París, 1990, pp. 147-162. Sobre el eclecticismo en la época de las Luces, concebido como la actitud que consiste en pensar por sí mismo sin obedecer a las "autoridades", *cf.* H. Holzhey, "Der Philosoph für die Welt? Eine Chimäre der deutschen Aufklärung?", *Esoterik und Exoterik der Philosophie*, ed. por H. Holzhey, Basilea, 1977, p. 132.

[148] Cicerón, *De divinationes*, 11, 24-25.

[149] *Cf.* D. Babut, "Du scepticisme au dépassement de la raison. Philosophie et foi religieuse chez Plutarque", *Parerga. Choix d'articles de D. Babut*, Lyon, 1994, pp. 549-581.

[150] Plutarco, *Propósitos de mesa*, I, 2, 613 b.

[151] Fuente principal: la obra de Sexto Empírico. Se encontrarán los principales textos reunidos en *Oeuvres choisies de Sextus Empiricus*, trad. J. Grenier y G. Goron, París, 1948 y J.-P. Dumont, *Les Sceptiques grecs*, textos escogidos, París, 1966 (citado Dumont en las siguientes notas).

claramente A.-J. Voelke[152] y como lo volveremos a decir, el discurso filosófico escéptico conduce a su propia autosupresión, para no dejar lugar más que a un modo de vida, que además pretende no ser filosófico.

La filosofía escéptica, es decir, el modo de vida, la elección de vida de los escépticos, es el de la paz, de la tranquilidad del alma. Al igual que todos los demás filósofos de la época helenística, el escéptico enuncia, "por amor a los hombres",[153] un diagnóstico sobre las causas de la desdicha de los hombres y propone un remedio a este sufrimiento, una terapéutica de curación:[154]

> Quien cree que una cosa es bella o fea por naturaleza no deja de estar inquieto. Si llega a faltarle lo que considera ser un bien, se imagina soportar los peores tormentos y se lanza en persecución de lo que cree ser un bien. Por fin lo posee, y ya lo tenemos inmerso en múltiples inquietudes que excita en él una razón sin medida, y por temor a un revés del destino hace todo para que no le sea arrebatado lo que considera un beneficio. Mientras que aquel que no se pronuncia ni acerca de lo que es naturalmente bueno ni sobre lo que es naturalmente malo, no huye de nada y no se desvive en vanas persecuciones. Por ello conoce la quietud.
>
> En resumen sucedió al escéptico lo que, se dice, aconteció a Apeles. Un día, pintando a un caballo y deseando representar en su cuadro el sudor del caballo, renunció a hacerlo, furioso, y lanzó contra su pintura la esponja con la cual limpiaba sus pinceles; lo que tuvo por efecto dejar una huella de color que imitaba el sudor del caballo. Los escépticos, también, esperaban alcanzar la quietud zanjando por medio del juicio la contradicción entre lo que nos parece y las concepciones del entendimiento, y, no lográndolo, suspendieron su juicio. Por fortuna, la quietud acompañó la suspensión del juicio, como la sombra al cuerpo.

Así como Apeles logra llevar a cabo la perfección del arte al renunciar al arte, el escéptico consigue realizar la obra de arte filosófica, es decir la paz del alma, renunciando a la filosofía, entendida como discurso filosófico.

[152] A.-J. Voelke, *La philosophie comme thérapie de l'âme*, pp. 107-126.
[153] Sexto Empírico, *Hipotiposis pirrónicas*, III, 280, Dumont, p. 212. A.-J. Voelke comparó esta "filantropía" con la de los médicos antiguos, *op. cit.*, p. 109.
[154] Sexto Empírico, *Hipotiposis*, I, 27-30, Dumont, pp. 13-14.

En realidad, se necesita un discurso filosófico para eliminar el discurso filosófico. Conocemos este discurso filosófico escéptico gracias a Sexto Empírico, un médico que escribía a finales del siglo II d.C., quien asimismo nos da valiosas indicaciones sobre la historia del movimiento escéptico. Los escépticos consideraban a Pirrón el modelo del modo de vida escéptico. Pero al parecer la argumentación técnica del discurso filosófico escéptico no fue formulada sino mucho después, tal vez sólo en el siglo I a.C.: Enesidemo[155] enumeraba 10 tipos de argumentos que justificaban la suspensión de todo juicio. Se fundamentaban en la diversidad y las contradicciones de las percepciones de los sentidos y de las creencias: diversidad de las costumbres y de las prácticas religiosas; diversidad de las reacciones ante fenómenos raros o por el contrario frecuentes; diversidad de las percepciones según los órganos de percepción de los animales y de los hombres, o según las circunstancias y las disposiciones interiores de los individuos, o también conforme a si se consideran las cosas en grande o pequeña escala, de cerca o de lejos, desde tal o cual ángulo; mezcla y relación de todas las cosas con todas las cosas, de ahí la imposibilidad de percibirlas en estado puro; ilusiones de los sentidos. Otro escéptico, Agripa,[156] posterior a Enesidemo, proponía otros cinco argumentos en contra de los lógicos dogmáticos: los filósofos se contradicen; para demostrar algo es necesario llegar hasta el infinito o bien crear un círculo vicioso, o postular sin fundamento principios no demostrables; por último, todo es relativo, todas las cosas se suponen mutuamente y es imposible conocerlas tanto en su conjunto como en el detalle.

Este discurso filosófico conduce a la *epochê*, es decir, a la suspensión de la adhesión a los discursos filosóficos dogmáticos, incluso al propio discurso escéptico, que, como un purgante, se vacía con los humores cuya evacuación provocó.[157] A.-J. Voelke compara con razón esta actitud con la de Wittgenstein, rechazando, como una jerarquía ya inútil, al final

155 *Hipotiposis*, I, 36-39, Dumont, p. 49; D. L., IX, 79-88.
156 D. L., IX, 88.
157 Sexto Empírico, *Hipotiposis*, I, 206; II, 188; A.-J. Voelke, *op. cit.*, pp. 123 y ss.

del *Tractatus*, las proposiciones del *Tractatus*, y oponiendo la filosofía como patología a la filosofía como cura.[158] ¿Qué queda entonces, después de esta eliminación del discurso filosófico por el discurso filosófico? Un modo de vida que además será un modo de vida no filosófico. Es la vida[159] misma, es decir, la vida de todos los días, la vida que llevan todos los hombres, es esta vida la que será la regla de vida del escéptico; utilizar simplemente, como los profanos, sus recursos naturales, sus sentidos y su inteligencia, acomodarse a las costumbres, a las leyes, a las instituciones de su país; seguir sus disposiciones y tendencias naturales: comer cuando se tiene hambre, beber cuando se tiene sed. ¿Retorno ingenuo a la simplicidad? Tal vez, pero de un filósofo que no es nada menos que ingenuo. Pues, persuadido de que es imposible saber si tal cosa o tal acontecimiento es mejor que tal otra cosa o tal otro acontecimiento, el escéptico se establecerá en la paz del alma, gracias a la suspensión de todo juicio de valor sobre las cosas, suspensión que disminuirá, si se ve llevado a padecerlos, sus dolores y sus sufrimientos, evitándole sumar al dolor o al revés del destino la torturante idea de que se trata de un mal. Se limitará en todo momento a describir lo que experimenta, lo que se le manifiesta, sin agregar nada con respecto a lo que son o a lo que valen las cosas; se contenta con describir la representación sensible que tiene y con enunciar el estado de su sensibilidad, sin agregarle su opinión.[160] Al igual que los epicúreos o los estoicos, el escéptico utilizará además, para renovar en todo momento su elección de vida, cortas fórmulas contundentes,[161] por ejemplo, "no más esto que aquello", "tal vez", "todo es indeterminado", "todo escapa a la comprensión", "a todo argumento se opone un argumento igual", "suspendo mi juicio". El modo de vida escéptico también exige de él ejercicios del pensamiento y de la voluntad. Podemos decir, pues, que es la elección de vida filosófica de un modo de vida no filosófico.

[158] A.-J. Voelke, *op. cit.*, p. 116.
[159] Sexto Empírico, *Contra los moralistas*, 141-166, Dumont, pp. 206-212.
[160] Sexto Empírico, *Hipotiposis*, I, 15 y 197, Dumont, pp. 12 y 43.
[161] Sexto Empírico, *Hipotiposis*, I, 188-205, Dumont, pp. 41-48.

VIII. LAS ESCUELAS FILOSÓFICAS EN LA ÉPOCA IMPERIAL

Características generales

Las nuevas escuelas

Durante el periodo helenístico y a principios de la conquista romana, las instituciones escolares filosóficas se concentraban, como ya hemos visto, sobre todo en Atenas. Ahora bien, al parecer todas, salvo la de los epicúreos, desaparecieron a finales de la República romana o a principios del Imperio a consecuencia de un conjunto muy complejo de circunstancias históricas, entre las cuales tal vez no sea la más importante la destrucción de Atenas por Sila (87 a.C.). A partir del siglo I a.C. se empiezan a abrir escuelas filosóficas en numerosas ciudades del Imperio romano, en particular en Asia y sobre todo en Alejandría o en Roma,[1] lo que da por resultado una profunda transformación de los métodos de enseñanza de la filosofía. Siguen existiendo sólo cuatro grandes escuelas, a las que ahora se aplica el término de escuela en el sentido de tendencia doctrinal: el platonismo, el aristotelismo, el estoicismo y el epicureísmo, acompañadas por dos fenómenos más complejos: el escepticismo y el cinismo. Por otra parte, a partir del siglo III y del IV, poco a poco el estoicismo, el epicureísmo y el escepticismo llegarán casi a desaparecer para dejar su lugar a lo que se llama el neoplatonismo, que es, en cierto sentido, una fusión del aristotelismo y del platonismo. De hecho, esta tendencia había empezado a esbozarse desde principios del siglo I, en la Academia platónica, con Antioco de Ascalón.[2] Pero no fue definitivamente admitida

[1] *Cf.* J. P. Lynch, *Aristotle's School*, pp. 154-207; J. Glucker, *Antiochus and the Late Academy*, pp. 373-397.

[2] Cicerón, *Nuevos libros académicos*, 4, 15-12, 43.

sino a partir del siglo III d.C., con Porfirio y luego con el neoplatonismo posplotiniano.[3]

La enseñanza de las doctrinas filosóficas ya no se imparte en las instituciones escolares que habían conservado una continuidad con su fundador. En cada ciudad importante existen instituciones en las que se puede aprender lo que es el platonismo o el aristotelismo o el estoicismo o el epicureísmo. Se asiste a la terminación de un proceso que había empezado a esbozarse desde fines de la época helenística: la aparición del funcionalismo en la enseñanza de la filosofía.[4] El movimiento se había iniciado en Atenas en el siglo II a.C., cuando la institución oficial de la efebía ateniense había incluido en el programa de su enseñanza clases de filósofos elegidos probablemente como representantes de una u otra de las cuatro grandes sectas.[5] Por esta participación a un servicio público, es factible que la ciudad diera una retribución a sus filósofos. Sea lo que fuere, en la época imperial tiende a generalizarse cada vez más la enseñanza filosófica municipal retribuida por las ciudades. Este movimiento llega a su apogeo y a su consagración cuando el emperador Marco Aurelio funda en 176 d.C. cuatro cátedras imperiales, pagadas por el tesoro imperial, que enseñarán las cuatro doctrinas tradicionales: platonismo, aristotelismo, epicureísmo, estoicismo. Las cátedras creadas por Marco Aurelio no tenían ninguna relación de continuidad con las antiguas instituciones atenienses, pero, por parte del emperador, constituían una tentativa para hacer de nuevo de Atenas el centro de la cultura filosófica. Y en realidad los estudiantes afluirán de nuevo a la antigua ciudad. Existe cierta probabilidad de que la cátedra aristotélica de Atenas haya tenido, a finales del siglo II, un titular célebre, el gran comentador de Aristóteles, Alejandro de Afrodisia.[6]

Al lado de estos funcionarios municipales o imperiales,

[3] *Cf.* I. Hadot, *Le problème du néoplatonisme alexandrin. Hiéroclès et Simplicius*, París, 1978, pp. 73-76.

[4] *Cf.* I. Hadot, *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*, París, 1984, pp. 215-261.

[5] I. Hadot, *Arts libéraux...*, pp. 217-218.

[6] R. Goulet y M. Aouad, "Alexandros d'Aphrodisias", *Dictionnaire des philosophes...*, t. 1, pp. 125-126; P. Thillet, "Introduction à Alexandre d'Aphrodise", *Traité du Destin*, París, 1984, p. XLIX-L.

siempre habrá profesores de filosofía privados que abrirán una escuela, a veces sin sucesor, en tal o cual ciudad del Imperio, por ejemplo Amonio Sacas en Alejandría, Plotino en Roma, Jámblico en Siria. Es necesario insistir en que la escuela platónica de Atenas, la de Plutarco de Atenas, de Siriano y de Proclo, del siglo IV al VI, es una institución privada, mantenida por los subsidios de ricos paganos y que nada tiene que ver con la cátedra imperial de platonismo fundada por Marco Aurelio.[7] Esta escuela platónica de Atenas logra resucitar artificialmente la organización de la antigua Academia, restablecer propiedades análogas a las de la escuela de Platón, que los escolarcas se transmiten. Éstos se llaman como antaño los "diádocos", los sucesores, y los miembros de la escuela se esfuerzan por vivir conforme al modo de vida pitagórico y platónico que, en su opinión, era el de los antiguos académicos. Todo esto es una recreación, no la continuación de una tradición que habría estado vigente y sido ininterrumpida.

Este fenómeno de dispersión de las escuelas filosóficas tuvo consecuencias sobre la enseñanza misma. Sin duda, se puede hablar de una especie de democratización, con las ventajas y los riesgos que puede conllevar semejante situación. Sin importar en dónde se encuentra uno en el Imperio, en lo sucesivo ya no es necesario ir muy lejos para iniciarse en tal o cual filosofía. Pero, en su mayoría, estas múltiples escuelas ya no conservan una continuidad viviente con los grandes antepasados: sus bibliotecas ya no disponen de los textos de las lecciones y de las discusiones de los diferentes jefes de escuelas que no eran comunicados más que a los adeptos, y ya no existe el eslabonamiento ininterrumpido de los jefes de escuela.

Ahora habrá que volver a las fuentes. En lo sucesivo, la enseñanza consistirá en explicar los textos de las "autoridades", por ejemplo los diálogos de Platón, los tratados de Aristóteles, las obras de Crisipo y de sus sucesores. En la época anterior, la actividad escolar consistía ante todo en habituar a los alumnos a métodos de pensamiento y de argumentación, y muy a menudo los miembros importantes de la escuela tenían opi-

[7] J. P. Lynch, *Aristotle's School*, pp. 177-189. I. Hadot, *Le problème du néoplatonisme...*, pp. 9-10.

niones muy diferentes; en esta época se vuelve esencial la enseñanza de una ortodoxia de escuela. La libertad de discusión, que seguirá existiendo, es mucho más limitada. Las razones de esta transformación son múltiples. En primer lugar, los académicos, como Arcesilao o Carneades, y los escépticos habían consagrado la mayor parte de su enseñanza a criticar las ideas, pero asimismo, a menudo, los textos de las escuelas dogmáticas. La discusión de un texto se había vuelto entonces parte de la enseñanza. Por otro lado, con la perspectiva de los siglos, a los aprendices de filósofo se les dificultó comprender los textos de los fundadores de las escuelas, y, sobre todo, y habremos de volverlo a decir, en lo sucesivo se concebía como verdad la fidelidad a la tradición procedente de las "autoridades".

En esta atmósfera escolar y profesoral, a menudo se tenderá a satisfacerse con un conocimiento de los dogmas de las cuatro grandes escuelas, sin preocuparse por adquirir una verdadera formación personal. Los aprendices de filósofo a menudo se inclinaban a interesarse más en el perfeccionamiento de su cultura general que en la elección de vida existencial que supone la filosofía. Sin embargo, muchos testimonios nos permiten vislumbrar que, en esa época, la filosofía sigue siendo concebida como un esfuerzo de progreso espiritual, un medio de transformación interior.

Los métodos de enseñanza: la era del comentario

Disponemos de numerosos testimonios que nos revelan este cambio radical en la manera de enseñar, que, al parecer, debió empezar a esbozarse ya desde finales del siglo II a.C.: por ejemplo, sabemos que Craso, un hombre de Estado romano, leyó en Atenas en 110 a.C. el *Gorgias* de Platón bajo la dirección del filósofo académico Charmidas.[8] Además es necesario precisar que el género literario del comentario filosófico era muy antiguo. El platónico Crantor había elaborado, aproximadamente en 300 a.C., un comentario acerca del *Timeo*

[8] Cicerón, *De oratore*, I, 11, 47.

de Platón.[9] El cambio radical que se lleva a cabo poco más o menos en el siglo I a.C. consiste de hecho en que, en lo sucesivo, es la enseñanza misma de la filosofía la que, esencialmente, adquiere la forma de un comentario de texto.

Poseemos, a ese respecto, un valioso testimonio que emana de un escritor latino[10] del siglo II d.C. en el que nos relata que el platónico Tauro, que en esa época impartía clases en Atenas, evocaba con nostalgia la disciplina que imperaba en la comunidad pitagórica primitiva, y la oponía a la actitud de los discípulos modernos, quienes, decía, "querían decidir por sí mismos el orden en el que aprenderán la filosofía":

> Éste desea ardientemente empezar por el *Banquete* de Platón debido a la orgía de Alcibíades, aquel, por *el Fedro,* a causa del discurso de Lisias. Hasta hay quienes desean leer a Platón no para mejorar su vida, sino para enriquecer su lengua y su estilo; no para volverse más mesurados, sino para adquirir más encanto.

Por consiguiente, aprender filosofía equivale, para los platónicos, a leer a Platón, y, agreguemos, para los aristotélicos, a leer a Aristóteles; para los estoicos, a leer a Crisipo; para los epicúreos, a leer a Epicuro. Asimismo, entrevemos en esta anécdota que, en la escuela de Tauro, si se lee a Platón, se hace conforme a un cierto orden, que corresponde al programa de enseñanza, es decir, en realidad, a las etapas del progreso espiritual. En efecto, gracias a esta lectura, nos dice Tauro, se intenta volverse mejores y más mesurados, y esta perspectiva no parece entusiasmar mucho a los oyentes.

Muchos otros testimonios nos confirman el hecho de que, en lo sucesivo, el curso de filosofía se consagra ante todo a la lectura y a la exégesis de los textos. Por ejemplo, los alumnos de Epicteto el estoico comentan a Crisipo.[11] En los cursos del neoplatónico Plotino, la lección se inicia por la lectura de los comentadores de Aristóteles y de Platón, y luego Plotino propone a su vez su exégesis del texto comentado.[12]

[9] *Cf.* Proclo, *Comentario sobre el Timeo*, t. I, p. 76, 1 Diehl, trad. Festugière, t. I, p. 111.

[10] Aulo Gelio, *Noches áticas*, I, 9, 8.

[11] Epicteto, *Manual*, § 48; referencias a comentarios de textos durante el curso, *Coloquios*, I, 10, 8; I, 26, 13.

[12] Porfirio, *Vida de Plotino*, 14, 10, en Porfirio, *Vida de Plotino*, t. II, trad. y

Durante el periodo anterior, la enseñanza se situaba casi por completo en la esfera de lo oral: maestro y discípulo dialogaban; el filósofo hablaba, los discípulos hablaban y practicaban para hacerlo. Se puede decir que en cierta manera se aprendía a vivir aprendiendo a hablar. En lo sucesivo, se aprende la filosofía por medio de la lectura de los textos, pero no se trata de una lectura solitaria: los cursos de filosofía consisten en ejercicios orales de explicación de los textos escritos. Pero, hecho muy característico, en su casi totalidad, las obras filosóficas, sobre todo a partir del siglo III d.C., consisten en poner por escrito, ya sea el maestro, ya un discípulo, un comentario oral del texto, o bien, por lo menos, como muchos tratados de Plotino, disertaciones sobre "cuestiones" planteadas por el texto de Platón.

En lo sucesivo, ya no se discuten los problemas mismos, ya no se habla directamente de las cosas, sino de lo que Platón o Aristóteles o Crisipo dicen de los problemas y de las cosas. La pregunta "¿Es eterno el mundo?" es sustituida por la pregunta exegética "¿Puede admitirse que Platón considere eterno el mundo, si admite un Artesano del mundo en el *Timeo*?". En realidad, al abordar esta pregunta hecha a modo exegético, se discutirá finalmente la cuestión de fondo, al hacer decir a los textos platónicos o aristotélicos o a otros lo que se desearía que dijesen.

En lo sucesivo, lo esencial es tomar siempre como punto de partida un texto. M.-D. Chenu[13] definió en forma excelente la escolástica de la Edad Media como una "forma racional de pensamiento que se elabora de manera consciente y voluntaria a partir de un texto al que se considera como autoridad". Si se acepta esta definición, se puede decir que, a partir del siglo I a.C., el discurso filosófico empieza a transformarse en una escolástica y que la escolástica de la Edad Media será su heredera. Ya vislumbramos que desde cierto punto de vista, esta época es testigo del nacimiento de la era de los profesores.

También es la era de los manuales y de los resúmenes, des-

comentario por L. Brisson y otros, París, 1992, p. 155, y el estudio de M.-O. Goulet-Cazé, t. I, pp. 262-264.

[13] M.-D. Chenu, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, París, Vrin, 1954, p. 55.

tinados ya sea a servir de base a una exposición escolar oral, o a iniciar a los estudiantes y tal vez al gran público en las doctrinas de un filósofo. Así disponemos, por ejemplo, de un *Platón y su doctrina*, obra del célebre retórico latino Apuleyo; de una *Enseñanza de las doctrinas de Platón*, escrita por Alcinoo; de un *Resumen* (de los dogmas de las diversas escuelas), de Ario Dídimo.

En cierto sentido, se puede decir que el discurso filosófico de esta época, sobre todo en la forma que adquiere en el neoplatonismo, considera finalmente la verdad como revelada. Por una parte, como ya lo pensaban los estoicos,[14] en todo hombre existen nociones innatas, depositadas en él por la Naturaleza o la Razón universales: estas chispas del *logos* permiten un primer conocimiento de las verdades fundamentales que el discurso filosófico se esforzará por desarrollar y elevar a un nivel científico. Pero a esta revelación natural se suma aquello en que creyeron siempre los griegos, las revelaciones hechas por los dioses a algunos hombres inspirados, de preferencia en los orígenes de los diferentes pueblos, ya sea que se trate de legisladores, de poetas, y, por último, de filósofos como Pitágoras. Hesíodo narra en su *Teogonía* lo que le dijeron las Musas. En los orígenes, según el *Timeo* de Platón,[15] Atenea reveló a los primeros atenienses las ciencias divinas: la adivinación, la medicina. Siempre se intenta volver a los orígenes de la tradición, de Platón a Pitágoras, de Pitágoras a Orfeo. Aparte de estas revelaciones, también hay que tomar en cuenta a los oráculos de los dioses, proclamados de distintas maneras en diferentes santuarios, sobre todo los de Delfos, antigua sabiduría, pero también los oráculos más recientes, como los de Dídima o de Claros.[16] Y también se indagan las revelaciones hechas a los bárbaros, a los judíos, a los egipcios, a los asirios o a los habitantes de la India. Los *Oráculos caldaicos* parecen haber sido escritos y presentados como una revelación en el siglo II d.C. Los neoplatónicos los considerarán una Es-

[14] D. L., VII, 53-54.

[15] *Timeo*, 24c.

[16] *Cf.* L. Robert, "Trois oracles de la Théosophie et un prophète d'Apollon", *Académie des inscriptions et belles-lettres, comptes rendus de l'année 1968*, pp. 568-599; "Un oracle gravé à Oinoanda", *ibid.*, 1971, pp. 597-619.

critura sagrada. Cuanto más antigua sea una doctrina filosófica o religiosa y más cercana al estado primitivo de la humanidad, en el que la Razón todavía estaba presente con toda su pureza, más verdadera y venerable será. La tradición histórica es pues la norma de la verdad; se identifican verdad y tradición, razón y autoridad. Un polemista anticristiano, Celso, intitulará su obra *El verdadero Logos,* queriendo decir con eso "Norma antigua", "Verdadera Tradición". La búsqueda de la verdad no puede, pues, consistir más que en la exégesis de un dato preexistente y revelado. La escolástica de esta época se esforzará por conciliar a todas estas autoridades para sacar de ello una especie de sistema general de filosofía.[17]

La elección de vida

Se aprende, así, la filosofía comentando los textos y, precisémoslo, haciéndolo de una manera muy técnica y muy alegórica a la vez, pero (y aquí volvemos a encontrar la concepción tradicional de la filosofía) finalmente es, como decía el filósofo Tauro, "para volverse mejores y más mesurados". Aprender filosofía, aun leyendo y comentando los textos, es al mismo tiempo asimilar un modo de vida y practicarlo. Considerado desde un punto de vista formal, por sí mismo, el ejercicio del comentario ya es, tanto como lo era el de la dialéctica, un adiestramiento formador en la medida en que es un ejercicio de la razón, una invitación a la modestia, un elemento de la vida contemplativa. Pero, por añadidura, el contenido de los textos comentados, ya sea que se trate de los textos de Platón o de Aristóteles o de Crisipo o de Epicuro, invita a una transformación de la vida. El estoico Epicteto[18] reprochará a sus alumnos no explicar los textos más que para lucirse y les dirá: "En lugar de jactarme, cuando se me pide que comente a Crisipo, me ruborizo, si no puedo mostrar una conducta similar a sus enseñanzas y que concuerde con ellas".

[17] *Cf.* P. Hadot, "Théologie, exégèse, révélation, écriture dans la philosophie grecque", *Les Règles de l'interprétation*, ed. por M. Tardieu, París, 1987, pp. 13-14.

[18] *Coloquios*, III, 21-23; *Manual*, § 49.

Según Plutarco, Platón y Aristóteles hacían culminar la filosofía en una "epóptica", es decir, como en el caso de los misterios, en la revelación suprema de la realidad trascendente. Parece pues que, desde principios del siglo II d.C., y varios testimonios nos lo comprueban,[19] la filosofía fue concebida como un itinerario espiritual ascendente, que corresponde a una jerarquía de las partes de la filosofía. La ética vela por la purificación inicial del alma; la física revela que el mundo tiene una causa trascendente e invita así a indagar las realidades incorpóreas; por último, la metafísica o teología, también llamada epóptica, pues es, como en los misterios, el término de la iniciación, aporta la contemplación de Dios. En la perspectiva del ejercicio del comentario, y a fin de recorrer este itinerario espiritual, habrá que leer en cierto orden los textos que se van a comentar.

En lo que se refiere a Platón, se empezaba con los diálogos morales, sobre todo por el *Alcibíades*, que trata del conocimiento de uno mismo, y el *Fedón*, que invita a desprenderse del cuerpo; se continuaba con los diálogos físicos, como el *Timeo*, para aprender a rebasar el mundo sensible, y se elevaban por último a los diálogos teológicos, como el *Parménides* o el *Filebo*, para descubrir al Uno y el Bien. Por eso, cuando Porfirio, el discípulo de Plotino, editó los tratados de su maestro, a los cuales hasta ese momento sólo tenían acceso los discípulos confirmados, no los presentó según su orden cronológico de aparición, sino conforme a las etapas del progreso espiritual: la primera *Enéada*, es decir, los nueve primeros tratados, reúne los escritos de carácter ético; la segunda y tercera *Enéadas* se refieren al mundo sensible y a lo que hay en él y corresponden a la parte física; la cuarta, quinta y sexta *Enéadas* tienen por objeto las cosas divinas: el alma, el Intelecto y lo Uno pertenecen a la epóptica. Las cuestiones de exégesis platónica tratadas por Plotino en estas diferentes *Enéadas* se relacionan bastante bien con el orden de lectura de los diálogos de Platón propuesto por las escuelas platónicas. Esta noción de progreso espiritual significa que los discípulos no pueden abordar el estudio de una obra

[19] Plutarco, *Isis y Osiris*, 382 d. *Cf.* P. Hadot, "La division des parties de la philosophie dans l'Antiquité", *Museum Helveticum*, t. 36, 1979, pp. 218-221 (bibliogr.).

más que si ya alcanzaron el nivel intelectual y espiritual que les permitirá sacar provecho de ella. Ciertas obras están reservadas a los principiantes, otras a los que van progresando. No se expondrán por ello en una obra destinada a los principiantes las complejas cuestiones reservadas a los que ya han progresado.[20]

Por otra parte, cada comentario es considerado un ejercicio espiritual, no sólo porque la indagación del sentido de un texto exige en realidad cualidades morales de modestia y de amor a la verdad, sino también porque la lectura de cada obra filosófica debe dar origen a una transformación en el oyente o el lector del comentario, como lo atestiguan por ejemplo las oraciones finales que Simplicio, exegeta neoplatónico de Aristóteles y de Epicteto, colocó al final de algunos de sus comentarios y que en cada ocasión enuncian el beneficio espiritual que se puede obtener de la exégesis de tal o cual escrito, por ejemplo, la nobleza de sentimientos al leer el tratado *Del cielo* de Aristóteles, o la rectificación de la razón al leer el *Manual* de Epicteto.

En efecto, la antigua costumbre, que hacía dialogar a maestro y alumnos durante la enseñanza y que existía tanto en la escuela platónica como en la aristotélica, parece haberse conservado en las escuelas filosóficas de fines de la Antigüedad, al margen del ejercicio principal que era el comentario. Por ejemplo, el texto al que llamamos los *Coloquios* de Epicteto no es más que las notas tomadas por su alumno Arriano durante las discusiones subsecuentes a la lección propiamente dicha, es decir, que venían después de la explicación del texto. Aulo Gelio, de quien hemos ya hablado, nos cuenta por ejemplo que su maestro, el platónico Tauro, permitía a sus oyentes hacerle las preguntas que quisieran después de la lección: él mismo había preguntado a Tauro si el sabio se encoleriza y el filósofo le había contestado largamente.[21] Por su parte, Plotino, lo sabemos por su discípulo Porfirio, incitaba a sus auditores a hacer preguntas, lo que provocaba muchas charlas, agrega

[20] I. Hadot, *Le problème du néoplatonisme...*, pp. 160-164; del mismo autor, Introduction (cap. III) à Simplicius, *Commentaire sur le Manuel d'Épictète*, Leyde, 1995.

[21] Aulo Gelio, *Noches áticas*, I, 26, 1-11. En cuanto a Epicteto, *cf.* J. Suilhé, Introduction à Épictète, *Coloquios*, t. I, París, 1948, p. XXIX.

Porfirio.[22] Ahora bien, percibimos a través de los *Coloquios* de Epicteto, y entrevemos en los escritos de Plotino, que la mayor parte del tiempo las respuestas del maestro estaban destinadas a provocar que el alumno cambiara de vida o progresara espiritualmente.

De manera general y como en los siglos anteriores, el profesor de filosofía sigue no sólo animando a los discípulos reunidos en torno a él, que en ciertas circunstancias comen con él en común,[23] y viven a menudo muy cerca de su maestro, sino también velando por cada uno de ellos. La comunidad de vida es uno de los elementos más importantes de la formación. El profesor no se contenta con enseñar; desempeña el papel de un verdadero director de conciencia, interesado en los problemas espirituales de sus alumnos.

En este contexto, hay que señalar el renacimiento en esa época de la tradición pitagórica. Es cierto que, desde tiempos de Pitágoras, siempre existieron comunidades partidarias de él que se distinguían del común de los mortales por cierto estilo de vida: los adeptos no comían carne y practicaban una vida ascética, con la perspectiva de tener un mejor destino en la vida futura.[24] Su vestimenta, su abstinencia eran los blancos predilectos de los autores cómicos:[25]

> Son vegetarianos, no beben más que agua
> un eterno abrigo que hierve de parásitos,
> y el terror al baño: nadie en nuestra época
> podría soportar semejante régimen.

En efecto, el estilo de vida de estos pitagóricos parece haber consistido en practicar las *akusmata*, es decir, un conjunto de máximas que mezclaban prohibiciones alimentarias, tabúes, consejos morales, definiciones teóricas y prescripciones rituales.[26] Casi desde el inicio de la era cristiana se asiste a una renovación del pitagorismo, análoga a la de las demás

[22] Porfirio, *Vida de Plotino*, 3, 35.
[23] Aulo Gelio, *Noches áticas*, XVII, 8, y VII, 13.
[24] W. Burkert, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Harvard University Press, 1972, p. 199.
[25] Aristofón en *El pitagorismo*, citado en *Los presocráticos*, ed. J.-P. Dumont, p. 612.
[26] W. Burkert, *Lore and Science*, pp. 150-175.

escuelas. Se desarrolla toda una literatura pitagórica apócrifa: es en esa época cuando se redactan los famosos *Versos de oro*.[27] En numerosas *Vidas de Pitágoras*, sobre todo las de Porfirio[28] y de Jámblico, se describe la idílica vida filosófica que se llevaba en la escuela del maestro y la manera en que estaba organizada la comunidad pitagórica primitiva: la elección de los candidatos, el noviciado consistente en un silencio de varios años, la comunidad de los bienes entre los miembros del grupo, su ascesis, pero asimismo su vida contemplativa.[29] Entonces se vuelven a crear comunidades pitagóricas, se desarrollan las especulaciones acerca de los números y los platónicos tienen tendencia a considerar, en virtud del principio de la continuidad de la tradición de verdad, que el platonismo es el prolongamiento del pitagorismo.

Plotino y Porfirio

La elección de vida

Acabamos de hablar del renacimiento del pitagorismo. Volvemos a observar este fenómeno al evocar el tratado intitulado *De la abstinencia*, que había escrito Porfirio, el discípulo de Plotino, para hacer volver a Castricio, otro miembro de la escuela, a la práctica del vegetarianismo. Porfirio[30] reprocha a Castricio su infidelidad a las leyes ancestrales de la filosofía, es decir, a la filosofía de Pitágoras y de Empédocles, de quienes fue adepto: aquí Porfirio simplemente desea señalar el platonismo concebido como idéntico a la filosofía revelada desde los orígenes de la humanidad. Mas precisamente esta filosofía se presenta como un modo de vida que abarca todos los aspectos de la existencia. Porfirio está muy consciente del he-

[27] P. C. Van der Horst, *Les Vers d'or pythagoriciens*, ed. con un comentario, Leyde, 1932; M. Meunier, Pythagore, *Les Vers d'or*, Hierocles, *Comentario acerca de los versos de oro*, París, 1979.

[28] Porfirio, *Vida de Pitágoras*, ed. y trad. É. des Places, París, 1982; Jámblico, *Pythagoras*, ed. y trad. alemán M. von Albrecht, Darmstadt, 1985.

[29] Tauro, en Aulo Gelio, *Noches áticas*, I, 9; *cf.* A.-J. Festugière, *Études de philosophie grecque*, París, 1971, pp. 437-462; "Sur le *De vita pythagorica* de Jamblique".

[30] Porfirio, *De abstinentia*, I, 2, 3 y 3, 3.

cho de que este modo de vida se distingue radicalmente del que lleva el resto de los hombres. No se dirige, dice,[31] a los hombres "que ejercen oficios manuales, ni a los atletas, ni a los soldados, ni a los marineros, ni a los oradores, ni a los políticos", "sino a quien ya pensó en estas preguntas: '¿Quién soy? ¿De dónde vine? ¿A dónde hay que ir?', y que se fijó, en su alimentación y en los demás campos, principios diferentes de los que rigen a los demás estilos de vida".

El modo de vida que recomienda Porfirio[32] y que es el de la escuela de Plotino, consiste, como sucedía en la escuela de Aristóteles, en "vivir conforme al espíritu", es decir, de una manera acorde con la parte más elevada de nosotros mismos, que es el intelecto. Aquí se fusionan el platonismo y el aristotelismo. Al mismo tiempo, la perspectiva de una acción política de los filósofos, que existía en la Academia y de hecho también en el pitagorismo primitivo, desaparece, o por lo menos pasa a segundo término. La vida conforme al espíritu no se reduce a una actividad puramente racional y discursiva: "La *theôria*, la contemplación que nos conduce a la felicidad, no consiste en una acumulación de razonamientos ni en una masa de conocimientos aprendidos, como podría creerse. No se edifica, pues, pedazo a pedazo. La cantidad de los razonamientos no la hace progresar".

Y Porfirio prosigue el tema aristotélico: no basta adquirir conocimientos, sino que es necesario que estos últimos "se vuelvan parte de nuestra naturaleza", "que crezcan con nosotros".[33] No hay contemplación, dice Porfirio, más que cuando nuestros conocimientos se vuelven en nosotros "vida" y "naturaleza". De hecho, encuentra esta concepción en el *Timeo*,[34] donde se afirmaba que aquel que contempla debe volverse semejante a lo que contempla y así *retornar* a su estado anterior. Por medio de esta asimilación, decía Platón, se alcanza la meta de la vida. La contemplación no es, pues, conocimiento abstracto, sino transformación de uno mismo:[35]

[31] *De abstinentia*, I, 27, 1.
[32] *Ibid.*, I, 29, 1-6.
[33] *Cf. supra*, p. 103, n. 38.
[34] *Timeo*, 90 a.
[35] Porfirio, *De abstinentia*, I, 29, 6.

> Si la felicidad se obtuviera tomando nota de los discursos, sería posible alcanzar este fin sin tener la preocupación de elegir alimento o de llevar a cabo ciertos actos. Pero puesto que hay que cambiar nuestra vida actual por otra vida, purificándonos al mismo tiempo por medio de discursos y de acciones, examinemos los discursos y acciones que nos disponen para esta otra vida.

Esta transformación de uno mismo es además, como lo deseaba Aristóteles,[36] un retorno al verdadero yo, que no es más que el espíritu en nosotros, lo divino que hay en nosotros:[37] "El regreso no se hace más que a nuestro verdadero yo y la asimilación [palabra por palabra: la connaturalidad, *sumphusis]* no nos asimila más que a nuestro verdadero yo. Nuestro verdadero yo es el espíritu, y el fin que perseguimos es vivir conforme al espíritu".

Aquí encontramos la transición de un yo inferior al yo verdadero y trascendente que hemos señalado a todo lo largo de la historia de la filosofía antigua.

Porfirio va a describir, pues, el modo de vida propio del filósofo: desprenderse de la sensación, de la imaginación, de las pasiones, no dar al cuerpo más que lo estrictamente necesario, aislarse de la agitación de la multitud, como lo hicieron los pitagóricos y los filósofos que Platón[38] describe en el *Teeteto*. La vida contemplativa implica así una vida ascética. Pero ésta tiene también un valor por sí misma: finalmente es buena[39] para la salud, como lo atestigua la historia de la conversión del discípulo de Plotino, Rogaciano, miembro del Senado romano, que renuncia a sus funciones, a su casa, a sus sirvientes, no se alimenta ya más que día por medio, y así sana de la enfermedad de la gota.[40]

Esta ascesis estará destinada ante todo a impedir que la parte inferior del alma desvíe hacia sí misma la atención que debe dirigirse hacia el espíritu, ya que "es por la totalidad de nosotros mismos como ejercemos nuestra atención".[41] El obje-

[36] *Cf. supra*, pp. 92-93.
[37] *De abstinentia*, I, 29, 4.
[38] *Cf. supra*, pp. 81-82.
[39] Plotino, *Enéada*, II, 9 (33), 14, 11.
[40] Porfirio, *Vida de Plotino*, 7, 31.
[41] *De abstinentia*, I, 41, 5.

tivo del modo de vida ascético es pues permitir una disciplina de la atención, que es tan estricta en Plotino como entre los estoicos; lo señala Porfirio[42] en su *Vida de Plotino:* "Su atención a sí mismo jamás disminuía, salvo durante el sueño, que impedía además la escasa comida que ingería (a menudo ni siquiera comía pan) y la continua orientación de su pensamiento hacia el Espíritu".

Lo que no impide a Plotino dedicarse a los demás. Es tutor de numerosos niños que algunos miembros de la aristocracia romana le confían al morir, y se ocupa de su educación y de sus bienes.

Aquí se pone de manifiesto que la vida contemplativa no anula el interés por los demás, y que este interés puede conjugarse también con la vida conforme al espíritu. Al tiempo que estaba a disposición de todos,[43] "jamás disminuía, en estado de vigilia, su tensión hacia el Intelecto", "estaba presente al mismo tiempo para sí mismo y para los demás". "Para sí mismo" significa en realidad "para su verdadero yo", es decir, el Intelecto.

En el tratado *De la abstinencia,* Porfirio afirmaba así que el fin buscado por los filósofos es vivir conforme al espíritu, al intelecto, que se puede escribir con minúscula o con mayúscula, porque se trata tanto de nuestra inteligencia como de la Inteligencia divina, de la que participa la nuestra. Pero en su *Vida de Plotino* leemos[44] que "[...] el fin y la meta eran, para Plotino, estar unido al Dios supremo y acercarse a él".

El Dios supremo es superior al Intelecto, porque, como lo dice Porfirio, está por encima del Intelecto y de lo inteligible. Se podría entonces pensar que existen dos tipos de vida contemplativa y dos objetivos diferentes en la vida. Pero el discurso filosófico de Plotino nos explicará esta diferencia de nivel en el mundo divino y nos hará comprender que los dos objetivos son fundamentalmente idénticos. Porfirio precisa que Plotino alcanzó cuatro veces esta "meta" de la unión con el Dios supremo, durante los seis años en que él

[42] *Vida de Plotino,* 8, 20.
[43] *Vida de Plotino,* 9, 18 y 8, 19.
[44] *Vida de Plotino,* 23, 7-18.

mismo frecuentó la escuela de Plotino y que él lo logró una vez, en toda su vida, siendo así que ahora tiene 68 años. Habla pues de experiencias muy escasas, a las que se puede calificar de "místicas" o de "unitivas". En cierta manera, estos instantes privilegiados y excepcionales resaltan sobre el fondo de una actividad orientada continuamente hacia el Intelecto. Si estas experiencias son raras, no por ello dan menos su tonalidad fundamental al modo de vida plotiniano, ya que ahora lo percibimos como la espera del surgimiento imprevisible de estos momentos privilegiados que dan todo su sentido a la vida.

Estas experiencias las describe Plotino en varias partes de sus escritos. No daremos más que un solo ejemplo de ellas:[45]

> Y cuando el alma tiene la suerte de encontrarse con Él, cuando Él viene a ella, más aún, cuando Él se le aparece presente, cuando se desvía de cualquier otra presencia, habiéndose preparado ella misma para estar lo más bella posible y así logró el parecido con Él (pues esta preparación, esta ordenación, son muy conocidas por los que las practican), al verlo *súbitamente* aparecer en ella (pues ya nada queda entre ellos y ya no son dos, sino que ambos hacen uno; en efecto, ya no se les puede distinguir mientras Él está ahí: la imagen de eso son los amantes y los amados de aquí abajo, que desearían fusionarse juntos), entonces el alma ya no tiene conciencia de su cuerpo, ni de que se encuentra en ese cuerpo y ya no dice ser algo distinto de Él: hombre o animal o ser o todo (pues mirar esas cosas sería establecer en cierta manera una diferencia, y además no tiene tiempo de volverse a ellas y no las desea; pero, después de haberlo buscado a Él, cuando Él está presente, va a Su encuentro y es a Él a quien mira en lugar de a sí misma y no tiene la ocasión de ver quién es ella, ella que mira), entonces sin duda alguna no cambiaría ninguna de las demás cosas por Él, aun si se le diera todo el cielo, ya que sabe que no hay nada más valioso y mejor que Él (pues no puede correr más alto, y todas las demás cosas, aun si están arriba, son para ella un descenso), de manera que en ese momento le es dado juzgar y conocer perfectamente que "es a Él" a quien ella deseaba, y afirmar que no hay nada preferible a Él (pues ahí no es posible ningún engaño: ¿en dónde se encontraría más verdaderamente lo verdadero? Lo que

[45] Plotino, *Enéadas*, VI, 7 (38), 34, 9-37; véase las notas y el comentario en P. Hadot, "Plotin", *Traité*, 38, París, 1988.

dice entonces: "¡Es Él!", también es más tarde cuando lo pronuncia, ahora es su silencio el que lo dice, y, llena de alegría, no se equivoca, precisamente porque está llena de dicha y no lo dice a causa de un placer que le cosquilleara el cuerpo, sino porque se volvió lo que era antes cuando era feliz) [...] Si sucediera que todas las cosas, a su alrededor, fuesen destruidas, sería totalmente lo que desea, a condición sólo de que esté con Él: tan grande así es la dicha que alcanzó.

Aquí observamos una tonalidad y una atmósfera relativamente nuevas en la historia de la filosofía antigua. Aquí el discurso filosófico ya no sirve más que para mostrar sin expresarlo aquello que lo supera, es decir, una experiencia en la que todo discurso se anula, en la que tampoco hay ya conciencia del yo individual, sino sólo un sentimiento de dicha y de presencia. Sin embargo, esta experiencia se inscribe en una tradición que data por lo menos del *Banquete* de Platón,[46] que habla de la visión *súbita* de "una belleza de una naturaleza maravillosa", que no es más que lo Bello en sí mismo, visión que Platón asimila a la que aparece a los ojos del iniciado en los misterios de Eleusis. Y además si la experiencia "mística" recibió el nombre de "mística", fue debido a los "misterios", es decir a las visiones "secretas" de Eleusis, que se presentaban, también, como una visión súbita. Una visión así, dice Platón, es el punto de la vida en que ésta vale la pena de ser vivida, y si el amor a la belleza humana puede ponernos fuera de nosotros mismos, ¿cuál no será el poder del amor provocado por una Belleza así?[47] Encontramos huellas de esta tradición en Filón de Alejandría;[48] por ejemplo, en este texto en el que se marca fuertemente el carácter transitorio de la experiencia:

Cuando el intelecto del hombre está poseído por el amor divino, cuando se encamina con todos sus esfuerzos para llegar hasta el santuario más secreto, cuando se lanza hacia adelante con todo su ímpetu y todo su interés, atraído por Dios, olvida todo, se olvida a sí mismo, no se acuerda más que de Dios y está suspendido de él [...] Pero cuando el entusiasmo decae y el deseo pierde su fervor,

[46] *Banquete,* 210 e 4.
[47] *Banquete,* 211 d-e.
[48] Filón, *De los sueños,* II, 232.

vuelve a ser hombre, alejándose de las cosas divinas, encontrando entonces las cosas humanas que están al acecho en el vestíbulo del templo.

Por otro lado, no hay que olvidar que este tipo de tendencia no es ajena al aristotelismo, en la medida en que es en la contemplación, cuyo objeto supremo es el Pensamiento del Pensamiento, donde reside la felicidad del hombre. Si no hablamos aquí del gran comentador de Aristóteles que fue Alejandro de Afrodisia, porque sabemos muy poco acerca de su vida y de su enseñanza, eso no impide que se[49] pudiera hablar con respecto a él de un aristotelismo místico, a propósito de la idea que Alejandro tiene de la unión de nuestro intelecto con el Intelecto divino.

Con la experiencia mística, estamos aquí en presencia de otro aspecto de la vida filosófica, ya no la decisión, la opción por un modo de vida, sino, más allá de todo discurso, la experiencia inefable que invade al individuo y trastorna toda la conciencia del yo, por un sentimiento de presencia inexpresable.

Los niveles del yo y los límites del discurso filosófico

De los 54 tratados de Plotino podemos extraer una teoría que explica la génesis de la realidad a partir de una unidad primordial, lo Uno o el Bien, por la aparición de niveles de realidad cada vez inferiores y manchados de multiplicidad: el Intelecto, luego el alma, luego las cosas sensibles. De hecho, al igual que Aristóteles y Platón, Plotino no escribió para exponer un sistema, sino para resolver preguntas particulares, planteadas por los oyentes a propósito de su enseñanza,[50] lo que no significa que carezca de una visión unificada de la realidad, sino que sus obras son escritos de circunstancia. También en cierta medida, su objetivo es exhortar, invitando al oyente o al lector a adoptar cierta actitud, cierto

[49] Ph. Merlan, *Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness, Problems of the Soul in the Neoaristotelian and Neoplatonic Tradition*, La Haya, 1963, pp. 35 y ss.
[50] Porfirio, *Vida de Plotino*, 4, 11 y 5, 5.

modo de vida. Pues el discurso filosófico de Plotino, en todos los niveles de la realidad, sólo conduce a una ascesis y a una experiencia interiores que son el verdadero conocimiento por medio del cual el filósofo se eleva hacia la realidad suprema alcanzando progresivamente niveles cada vez más elevados y más interiores de la conciencia de sí mismo. Plotino vuelve al viejo adagio[51] "Sólo lo semejante conoce a lo semejante". Mas para él, esto significa que la única manera de aprehender la realidad que se desea conocer es volverse espiritualmente similar a ella. Además, la filosofía de Plotino revela así la intención del platonismo, es decir, la indisoluble unidad del saber y de la virtud: no hay saber más que en y por la progresión existencial en dirección al Bien.

La primera etapa de la ascensión es que el alma razonable tome conciencia del hecho de que no se confunde con el alma irracional, a la que, encargada de animar al cuerpo, perturban los placeres y las penas que resultan de la vida en el cuerpo. El discurso filosófico puede exponer argumentos acerca de la distinción entre alma razonable y alma irracional, pero lo que importa no es llegar a la conclusión de que existe un alma razonable, sino vivir uno mismo como alma razonable. El discurso filosófico puede esforzarse por pensar el alma[52] "considerándola en estado puro, porque todo agregado a una cosa es un obstáculo al conocimiento de la cosa". Pero sólo la ascesis permite al yo conocerse en efecto como alma separada de lo que no es ella, es decir, volverse concreta y conscientemente lo que era sin saberlo:[53] "Aíslate y examínate", "Quita lo que es superfluo [...] no dejes de esculpir tu propia estatua". Para ello, hay que separarse uno mismo de lo que se agregó al alma razonable y verse tal cual se llegó a ser.

Mas ni el discurso filosófico ni el itinerario interior pueden detenerse en el alma razonable. El discurso filosófico está obligado a admitir, como lo había hecho Aristóteles, que el alma no puede razonar ni pensar si no hay antes que ella un

[51] Empédocles B 109; Demócrito B 164, *Los presocráticos*, Dumont, pp. 417 y 887.
[52] *Enéadas*, IV, 7 (2), 10, 27 y ss.
[53] *Enéadas*, IV, 7 (2), 10, 30, y I, 6, (1), 9, 7.

Pensamiento sustancial que fundamenta la posibilidad de razonar y de conocer. De este pensamiento, de este Intelecto trascendente, el alma reconoce las huellas en sí misma, en forma de principios que le permiten razonar.[54] La vida conforme al Espíritu, en Plotino, al igual que en Aristóteles, se sitúa en niveles jerarquizados. Empieza en el del alma razonable iluminada por el Intelecto y consiste entonces en la actividad de los razonamientos filosóficos y en la práctica de las virtudes, guiada por la razón. Pero si la reflexión filosófica la conduce hacia el Intelecto, habrá, aquí de nuevo, dos vías de acceso a esta realidad: por una parte, el discurso filosófico; por la otra, la experiencia interior. Habrá pues, como lo dice Plotino, dos formas de conocimiento de sí mismo: por una parte, un conocimiento de sí como alma razonable dependiente del Intelecto pero permaneciendo en el plano de la razón, y, por la otra, un conocimiento de sí como transformándose uno mismo en Intelecto. Plotino lo describe de la siguiente manera: "Entonces conocerse a sí mismo es conocerse ya no como hombre, sino como vuelto totalmente otro, habiéndose levantado a sí mismo arriba, para no arrastrar más que lo mejor del alma".[55]

El yo descubre entonces que lo más elevado que hay en el alma es Intelecto y Espíritu y que vive en forma constante, y de manera inconsciente, de la vida del Intelecto. Y precisamente, como lo había dicho Aristóteles,[56] y como lo volvía a decir Porfirio, el objetivo de la vida es esta "vida conforme al Espíritu", esta "vida conforme al Intelecto". Es pues necesario tomar conciencia de esta actividad inconsciente, dirigir la atención hacia esta trascendencia que se abre al yo:[57]

> Sucede aquí como a un hombre que estaría en espera de una voz que deseara escuchar; alejaría todos los demás sonidos, prestaría oídos al sonido que prefiere para saber si se acerca; de la misma manera, es necesario que dejemos a un lado los ruidos que proceden del mundo sensible, a menos que sea necesario, para conser-

[54] *Enéadas,* v, 3 (49), 4, 14 y ss.
[55] *Enéadas,* v, 3 (49), 4, 10.
[56] *Cf. supra,* pp. 91-93.
[57] *Enéadas,* v, 1 (10), 12, 14.

var el poder de conciencia del alma pura y dispuesta a escuchar los sonidos que vienen de arriba.

Aquí llegamos a un primer grado de la experiencia mística, pues se da una superación de la actividad propia del alma razonable, un "volverse otro", un "arranque" hacia arriba. El yo, después de haberse identificado con el alma razonable, ahora lo hace con el Intelecto, se vuelve Intelecto. Pero ¿cómo imaginar lo que quiere decir "volverse Intelecto"? Plotino concibe el Intelecto conforme al modelo del Pensamiento aristotélico, es decir, como un conocimiento de sí perfectamente adecuado y transparente. Al mismo tiempo, considera que el Intelecto contiene en sí mismo todas las Formas, todas las Ideas, lo que quiere decir que cada Forma es Intelecto, lo que implica, puesto que el Intelecto es la totalidad de las Formas que se piensa a sí misma, que cada Forma es, a su manera, en tanto Idea del Hombre, o bien Idea del Caballo, la totalidad de las Formas: en el Intelecto, todo es interior a todo. "Volverse Intelecto" es, pues, pensarse en la perspectiva de la totalidad, es pensarse ya no como individuo, sino como pensamiento de la totalidad; no detallando esta totalidad, sino por el contrario experimentando su concentración, su interioridad, su profundo acuerdo.[58] "Hay que ver al Espíritu como nuestro propio yo" dice Plotino.[59] "Volverse Intelecto" es, pues, llegar a un estado del yo en el que alcanza esta interioridad, este recogimiento en sí mismo, esta transparencia a sí mismo que caracterizan al Intelecto, simbolizados por la idea de una luz que se vería a sí misma y por sí misma.[60] "Volverse Intelecto" es, pues, llegar a un estado de perfecta transparencia en la relación consigo mismo, suprimiendo precisamente el aspecto individual del yo, vinculado con un alma y un cuerpo, para no dejar subsistir más que la interioridad pura del pensamiento en sí mismo:[61] "Se vuelve uno mismo Intelecto cuando, suprimiendo de uno las demás cosas, se

[58] *Cf.* P. Hadot, "Introduction à Plotin", *Traité,* 38, París, 1988, pp. 31-43.
[59] *Enéadas,* v, 8 (31), 10, 40.
[60] *Enéadas,* v, 3 (49), 8, 22; *cf.* É. Bréhier, *La Philosophie de Plotin*, París, 1982, p. 98.
[61] *Enéadas,* v, 3 (49), 4, 29.

mira al Intelecto por medio de este Intelecto, se mira uno a sí mismo por sí mismo".

Volverse un individuo determinado es separarse del Todo agregándose una diferencia que, dice Plotino,[62] es una negación. Al suprimir todas las diferencias individuales y por tanto la propia individualidad, se vuelve uno de nuevo el Todo. Volverse Intelecto es pues verse a uno mismo y a todas las cosas en la perspectiva totalizante del Espíritu divino.

Llegado a este punto, el yo no ha llegado aún al término de su ascensión. Según la imagen plotiniana, el Intelecto en el que estamos inmersos es como una ola[63] que, al crecer, nos levanta hacia una nueva visión.

Aquí de nuevo, el discurso filosófico puede demostrar que más allá de la Uni-totalidad que representa el Intelecto y que no es más que una unidad derivada, hay que admitir necesariamente una unidad absoluta y primera.[64] Pero el discurso filosófico llega así a su límite, pues no puede expresar lo que es la Unidad absoluta, ya que hablar es vincular complementos o atributos a sujetos por mediación de verbos; ahora bien, lo Uno no puede tener complementos ni atributos, siendo absolutamente uno. De él no podemos decir más que lo que no es. Y si parecemos atribuirle predicados positivos, diciendo por ejemplo: "Lo Uno es causa de todo", no decimos lo que es por sí mismo, sino lo que somos con respecto a él, es decir, que somos sus efectos. Dicho de otra manera, creyendo hablar de él, sólo hablamos de nosotros.[65] Lo relativo que somos es siempre relativo a sí mismo y no puede alcanzar lo absoluto.

El único acceso que tenemos a esta realidad trascendente es la experiencia no discursiva, la unitiva. La experiencia del Intelecto correspondía a un estado del yo en el que éste llegaba a la interioridad y a la transparencia perfecta consigo mismo. La experiencia de lo Uno corresponde a un nuevo estado del yo, en el que, se podría decir, éste se pierde y se vuelve a encontrar. Se pierde, pues tiene la impresión de ya no ser él

[62] *Enéadas*, VI, 5 (23), 12, 20.
[63] *Enéadas*, VI, 7 (38), 36, 19.
[64] *Enéadas*, VI, 9 (9), 1-4; véase la traducción en P. Hadot, "Plotin", *Traité*, 9, París, 1994.
[65] *Enéadas*, VI, 9 (9), 3, 37-54.

mismo,[66] ni de sí mismo, sino ser posesión de otro. Pero, al mismo tiempo, este estado de aniquilación de la identidad personal se percibe[67] como "una plenitud de uno", como una "intensificación de uno". Al "suprimir todas las cosas",[68] ya no encontramos en este nivel la Totalidad, sino la Presencia que hay en el fondo de todas las cosas y de uno mismo, anterior a toda determinación e individuación.

En realidad, esta experiencia es indecible y, al describirla, Plotino nada puede decir de lo Uno, no describe más que el estado subjetivo de aquel que la experimenta. Sin embargo, esta experiencia es lo que conduce realmente a lo Uno. Aquí Plotino distingue con mucha claridad entre la enseñanza discursiva y la experiencia no discursiva. La teología, que no puede ser sino discursiva, nos ofrece una enseñanza, una instrucción acerca del Bien y de lo Uno, pero lo que nos lleva a lo Uno es la virtud, la purificación del alma, el esfuerzo por vivir de la vida del Espíritu. La enseñanza es como un poste indicador que nos señala en qué dirección hay que ir, mas para llegar a lo Uno hay que avanzar en efecto por un camino que se recorre a solas hacia el Solo.[69]

Y sin embargo el discurso filosófico puede reaparecer para explicar cómo es posible esta experiencia de lo Uno. Si el yo puede llegar a lo Uno es precisamente porque vive de la vida del Espíritu. Pues existen en el Espíritu, en el Intelecto, dos niveles: por una parte, el nivel del Intelecto pensante, que corresponde al estado del Intelecto completamente constituido, pensándose a sí mismo como totalidad de las Formas, y por la otra, el nivel del Intelecto naciente, que todavía no es Intelecto, que aún no se piensa, mas emana de lo Uno como un resplandor y se encuentra pues en contacto inmediato con él. Como consecuencia de este tocar al Uno, nos dice Plotino, el Espíritu "queda prendado de amor", "ebrio de néctar", "alcanza su plenitud en el gozo".[70] Volverse el Intelecto pensante ya era para el yo una experiencia mística; mas transformarse en

[66] *Enéadas*, VI, 9 (9), 10, 15 y 11, 11.
[67] *Enéadas*, VI, 9 (9), 11, 22.
[68] *Enéadas*, V, 3(49), 17, 37.
[69] *Enéadas*, VI, 7 (38), 36, 6-10; VI, 9 (9), 4, 11-16.
[70] *Enéadas*, VI, 7 (38), 35, 19-33; véase el comentario en P. Hadot, "Plotin", *Traité*, 38, pp. 37-43 y pp. 343-345.

Intelecto amante es elevarse a una experiencia mística superior, es volver a situarse en ese punto de origen en el que todas las cosas emanan del Bien y que no es más que el Intelecto naciente; podemos representarnos imaginariamente un punto situado en un radio que llegaría a coincidir con el punto en el que el radio emana del centro: este punto de nacimiento del radio está infinitamente cerca del centro, y sin embargo infinitamente separado, porque no es el centro, sino un punto de emanación.[71] Ésta es la relación de lo relativo con lo absoluto.

Las relaciones que existen en Plotino entre el discurso filosófico y la opción existencial quedan bien resumidas en su frase, dirigida en contra de los gnósticos:[72] "Cuando se dice 'Dios' sin practicar realmente la virtud, 'Dios' no es más que una palabra".

Sólo la experiencia moral o mística puede dar un contenido al discurso filosófico.

El neoplatonismo posplotiniano y la teurgia

El discurso filosófico y el deseo de armonización entre las tradiciones

A primera vista, el neoplatonismo posterior a Plotino, representado sobre todo por Jámblico, Siriano, Proclo y Damascio, podría parecer un desarrollo del sistema jerárquico de Plotino. Pero, en realidad, se caracteriza, como lo hemos dicho, por un gigantesco esfuerzo de síntesis entre los elementos más inconexos de la tradición filosófica y religiosa de toda la Antigüedad. Conforme a una larga tradición, en él se identifica el platonismo con el pitagorismo; por otro lado, el aristotelismo se encuentra reconciliado con el platonismo, en la medida en que los escritos de Aristóteles, además interpretados en un sentido platónico, representan una primera etapa en el curso general de la enseñanza platónica, que consiste en la explicación de cierto número de tratados de Aristóteles,[73] luego de

[71] *Cf.* P. Hadot, "Plotin", *Traité,* 9, pp. 37-44.
[72] *Enéadas,* II, 9 (34), 15, 39-40.
[73] Acerca de la armonización entre Platón y Aristóteles, *cf.* I. Hadot, "Aristote dans l'enseignement philosophique néoplatonicien", *Revue de théologie et*

diálogos de Platón,[74] en función de las etapas del progreso espiritual.

Pero la armonización no se detiene ahí. Se busca asimismo conciliar entre ellas la tradición filosófica y esas tradiciones reveladas por los dioses, constituidas por los escritos órficos y los *Oráculos caldaicos*. Se trata pues de sistematizar todo lo revelado, el orfismo, el pitagorismo, el caldaísmo, con la tradición filosófica, pitagórica y platónica.

De esta manera se llega a lo que pueden parecernos malabarismos inauditos. Los neoplatónicos son capaces de encontrar las diferentes clases de dioses de los *Oráculos caldaicos* en cada una de las articulaciones de la argumentación dialéctica que se refiere a las famosas hipótesis acerca de lo Uno desarrolladas en el *Parménides* de Platón. Por otro lado, jerarquías de nociones sacadas artificialmente de los diálogos de Platón llegan a corresponder término a término con jerarquías de entidades órficas y caldaicas. Así, las revelaciones caldaicas y órficas se incorporan al discurso filosófico neoplatónico. Además, no por eso habría que imaginar que este discurso filosófico no es sino un fárrago confuso. En realidad, toda la escolástica es un esfuerzo racional de exégesis y de sistematización. Obliga al espíritu a una gimnasia intelectual que finalmente es formadora y que desarrolla la capacidad de análisis de los conceptos y el rigor lógico: no se puede sino admirar la tentativa de Proclo intentando exponer *more geometrico* las etapas de la procesión de los seres en sus *Elementos de teología*. Los comentarios de Proclo acerca de Platón son extraordinarios monumentos de exégesis. Y, tomando otro ejemplo, las reflexiones de Damascio sobre las aporías implicadas en la noción de "Principio de todo" llegan a una gran profundidad. No sorprende que el "sistema" de Proclo haya tenido una influencia capital en toda la historia del pensamiento occidental, sobre todo en el Renacimiento y en la época del romanticismo alemán.

de philosophie, t. 124, 1992, pp. 407-425; acerca de la imagen que tenían los comentadores neoplatónicos de la obra de Aristóteles, *cf.* I. Hadot, "Simplicius", *Commentaire sur les Catégories*, fasc. I, Leyde, 1990, pp. 63-107.

[74] *Cf.* A.-J. Festugière, *Études de philosophie grecque*, pp. 535-550, "L'ordre de lecture des dialogues de Platon aux Ve-VIe siècles".

La actividad de los neoplatónicos posteriores a Plotino se consagró ante todo a la exégesis de los textos de Aristóteles y de Platón. Un cierto número de sus comentarios sobre Aristóteles serán traducidos al latín y desempeñarán un papel considerable en la interpretación que se propondrá de este filósofo en la Edad Media.

El modo de vida

Para los neoplatónicos posteriores, como para Plotino, el discurso filosófico se vincula estrechamente con prácticas concretas y con un modo de vida. Pero, para Plotino, la vida conforme al Espíritu consistía en una vida filosófica, es decir, en la ascesis y la experiencia moral y mística. Sucede todo lo contrario con los neoplatónicos posteriores. Conservan sin duda la práctica filosófica de la ascesis y de la virtud,[75] pero consideran igual de importante o, al parecer en el caso de Jámblico, hasta más importante lo que llaman la práctica "teúrgica". La palabra "teurgia" aparece sólo en el siglo II de nuestra era; parece haber sido creada por el autor o los autores de los *Oráculos caldaicos* para designar los ritos capaces de purificar el alma y su "vehículo inmediato", el cuerpo astral, a fin de permitirle contemplar a los dioses.[76] Estos ritos incluían abluciones, sacrificios, invocaciones que empleaban palabras rituales a menudo incomprensibles. Lo que diferencia a la teurgia de la magia es que no pretende forzar a los dioses, sino por el contrario se somete a su voluntad llevando a cabo los ritos que supuestamente ellos mismos establecieron. No es la filosofía teórica, dice Jámblico,[77] sino sólo los ritos que no comprendemos los que pueden llevar a cabo nuestra unión con los dioses. No podemos realizarlos por medio de una actividad del pensamiento, pues si no su eficacia dependería de

[75] *Cf.* por ejemplo R. Masullo, "Il Tema degli 'Esercizi Spirituali' nella *Vita Isidori* di Damascio", en *Talariskos. Studia Graeca Antonio Garzya sexagenario a discipulis oblata*, Nápoles, 1987, pp. 225-242.

[76] *Cf.* H. Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy*, 2ª ed., París, 1978 (una 3ª está en preparación); H.-D. Saffrey, *Recherches sur le néoplatonisme après Plotin*, París, 1990, pp. 33-94; P. Hadot, "Théologie, exégèse...", pp. 26-29.

[77] Jámblico, *Los misterios de Egipto*, París, 1966, ed. É. des Places, II, 11, p. 96.

nosotros. Son los dioses quienes tienen la iniciativa y quienes eligieron los *símbolos* materiales, los "sacramentos", podríamos decir, que atraen a los dioses y permiten el contacto con lo divino y la visión de las formas divinas. Estamos pues aquí en presencia de una especie de doctrina de la gracia salvadora. En esta concepción, la idea de una unión mística no desaparece, pero se comprende en la perspectiva general de la teurgia. Al igual que los demás dioses, el Dios supremo puede manifestarse también eventualmente al alma en la experiencia mística,[78] por intermediario de lo que Proclo llama lo "uno del alma", es decir, de la parte suprema y trascendente del alma; este "uno del alma" correspondería entonces en cierto modo al *signo*, que, en la práctica teúrgica ordinaria, atrae a los dioses al interior del alma.

Esta invasión del platonismo por la teurgia es para nosotros muy enigmática. Es difícil comprender por qué el neoplatonismo de finales de la Antigüedad introdujo las prácticas teúrgicas en la práctica filosófica. Como bien lo subrayó H.-D. Saffrey,[79] esta actitud puede explicarse por la idea que los neoplatónicos posteriores se hacen del lugar del hombre con respecto a lo divino. Cuando Plotino consideraba que el alma humana está siempre en contacto inconsciente con el Intelecto y el mundo espiritual, los neoplatónicos posteriores consideran que el alma, por el hecho de haber caído en el cuerpo, necesita pasar por ritos materiales y sensibles para poder volver a ascender hacia lo divino. En resumidas cuentas, hay un procedimiento análogo al del cristianismo conforme al cual se requiere para el hombre, corrompido por el pecado original, la mediación del Logos encarnado y de los signos sensibles, los sacramentos, para poder entrar en contacto con Dios. Para los dos movimientos espirituales que dominan el final de la Antigüedad y se oponen el uno al otro, el neoplatonismo y el cristianismo, el hombre no puede salvarse por sus propias fuerzas y necesita una iniciativa divina.

[78] *Cf.* A. Sheppard, "Proclus' Attitude to Theurgy", *Classical Quarterly*, t. 32, 1982, pp. 212-224; H. D. Saffrey, "From Iamblichus to Proclus and Damascius", *Classical Mediterranean Spirituality*, ed. A. H. Armstrong, Nueva York, 1986, pp. 250-265.

[79] H.-D. Saffrey, *Recherches sur le néoplatonisme après Plotin*, pp. 54-56.

IX. FILOSOFÍA Y DISCURSO FILOSÓFICO

LA FILOSOFÍA Y LA AMBIGÜEDAD DEL DISCURSO FILOSÓFICO

Los estoicos distinguían entre la filosofía, es decir, la práctica vivida de las virtudes que para ellos eran la lógica, la física y la ética,[1] y el "discurso conforme a la filosofía", es decir, la enseñanza teórica de la filosofía, dividida a su vez en teoría de la física, teoría de la lógica y teoría de la ética. Esta distinción, que tiene un sentido muy preciso en el sistema estoico, puede ser utilizada de modo más general para describir el fenómeno de la "filosofía" en la Antigüedad. Reconocimos, a lo largo de nuestra indagación, por una parte la existencia de una vida filosófica, más precisamente de un modo de vida, al que se puede caracterizar de filosófico y que se opone en forma radical al modo de vida de los no filósofos, y por la otra la existencia de un discurso filosófico que justifica, motiva e influye en esta elección de vida.

Filosofía y discurso filosófico se presentan pues al mismo tiempo inconmensurables e inseparables.

Inconmensurables, en primer lugar, porque, para los antiguos, se es filósofo no en función de la originalidad o de la abundancia del discurso filosófico que se inventó o desarrolló, sino con base en la manera en que se vive. Se trata ante todo de volverse mejor. Y el discurso es filosófico sólo en la medida en que se transforma en modo de vida, como se comprueba en lo que se refiere a la tradición platónica y aristotélica para la cual la vida filosófica culmina en la vida conforme al espíritu. Pero es asimismo cierto en el caso de los cínicos, para quienes el discurso filosófico se reduce al mínimo, a veces a unos cuantos gestos y no por ello deja de considerarse filósofos a

[1] Cicerón, *De finibus bonorum et malorum*, III, 72; Diógenes Laercio (abreviado: D. L.), VII, 39 y 41; *cf. supra*, pp. 151-155.

los cínicos, y hasta modelos de filosofía. Es posible tomar otro ejemplo: el hombre de Estado romano, Catón[2] de Utica, que se opuso a la dictadura de César y terminó su vida por su célebre suicidio, fue admirado en la posteridad como filósofo y hasta como uno de los raros sabios estoicos que existieron: se debe a que, en su actividad política, practicó con un rigor ejemplar las virtudes estoicas. Lo mismo sucede con otros hombres de Estado romanos, como Rutilio Rufo y Quinto Mucio Escévola Pontífice, quienes practicaron al pie de la letra el estoicismo, manifestando un ejemplar desinterés en la administración de las provincias, o siendo los únicos en tomar en serio las prescripciones de las leyes promulgadas en contra del lujo, defendiéndose ante los tribunales sin echar mano de los recursos retóricos, sino en un estilo estoico.[3] También podemos evocar al emperador Marco Aurelio, llamado en vida oficialmente "el filósofo", aunque se ignoraba que había escrito las *Reflexiones* y por consiguiente no podía aparecer como teórico.[4] Filósofo asimismo, aunque no haya enseñado, aquel senador Rogaciano,[5] discípulo de Plotino, del que ya hablamos, quien, el mismo día en que debía asumir sus funciones de pretor, renunció a sus cargos políticos y a sus riquezas.

Vida filosófica y discurso filosófico son inconmensurables ante todo porque son de orden totalmente heterogéneo. A la expresión del discurso filosófico se le escapa por completo lo que constituye lo esencial de la vida filosófica, la elección existencial de cierto modo de vida, la experiencia de ciertos estados, de ciertas disposiciones interiores. Esto se manifiesta con mayor claridad en la vivencia platónica del amor, tal vez hasta en la intuición aristotélica de las sustancias simples, y sobre todo en la experiencia unitiva de Plotino, totalmente indecible por su especificidad, pues quien habla de ella, cuando ha terminado dicha experiencia, ya no se sitúa en el mismo nivel psíquico que mientras la vivió. Pero sucede

[2] Séneca, *De constantia sapientis*, 7, 1; *De Providentia*, II, 9.

[3] *Cf.* I. Hadot, "Tradition stoïcienne et idées politiques au temps des Gracques", *Revue des Études Latines*, t. 48, 1970, pp. 174-178.

[4] *Cf.* P. Hadot, *La Citadelle intérieure*, París, 1992, pp. 16 y 31.

[5] Porfirio, *Vida de Plotino*, 7, 32.

lo mismo también con la experiencia de la vida epicúrea o estoica o cínica. La vivencia del placer puro, o de la coherencia con uno mismo y con la Naturaleza, es de un orden muy diferente de la del discurso que la prescribe o la describe desde el exterior. Estas experiencias no son del orden del discurso ni de las proposiciones.

Inconmensurables pues, pero también inseparables. Ningún discurso merece ser llamado filosófico si está disociado de la vida filosófica y no existe la vida filosófica, si no se vincula estrechamente con el discurso filosófico. De hecho, en esto reside el peligro inherente a la vida filosófica: la ambigüedad del discurso filosófico.

En efecto, todas las escuelas denunciaron el peligro que corre el filósofo si imagina que su discurso filosófico puede bastarse a sí mismo sin estar en armonía con la vida filosófica. Atacaron en forma constante, tomando el término del platónico Polemón,[6] a quienes pretenden hacerse admirar por su habilidad en la argumentación silogística, mas se contradicen en la conducta de su vida o, como lo dice una sentencia epicúrea,[7] a aquellos que desarrollan discursos vacíos, a quienes, como lo dice el estoico Epicteto,[8] disertan sobre el arte de vivir como hombres, en lugar de vivir ellos mismos como hombres, que hacen, conforme a la expresión de Séneca, del amor a la sabiduría *(philosophia)* un amor a la palabra *(philologia).*[9] Tradicionalmente, quienes desarrollan un discurso al parecer filosófico sin intentar poner su vida en armonía con su discurso y sin que su discurso emane de su experiencia y de su vida, son llamados "sofistas" por los filósofos, desde Platón y Aristóteles[10] hasta Plutarco, quien declara que en cuanto estos sofistas se levantan de su cátedra y dejan de lado sus libros y sus manuales, no son mejores que los demás hombres "en los actos reales de la vida".[11]

[6] D. L., IV, 18.
[7] En Porfirio, *Carta a Marcella*, § 31.
[8] Epicteto, *Coloquios*, III, 21, 4-6.
[9] Séneca, *Epistulae morales ad Lucilium*, 128, 23. *Cf.* J. Pépin, *"Philologos/Philosophos"*, en Porfirio, *La vida de Plotino*, t. II, pp. 477-501 (citado p. 233, n. 2).
[10] *Cf. supra*, pp. 25-26.
[11] Plutarco, *Cómo escuchar*, 43 f.

Por el contrario, la vida filosófica no puede prescindir del discurso filosófico, a condición de que éste sea inspirado y animado por ella. Forma parte integrante de esta vida. Podemos considerar la relación entre vida filosófica y discurso filosófico de tres maneras distintas, que de hecho se vinculan estrechamente. En primer lugar, el discurso justifica la elección de vida y desarrolla todas sus implicaciones: se podría decir que por una especie de causalidad recíproca, la elección de vida determina el discurso, y éste origina la elección de vida justificándola teóricamente. En segundo lugar, para poder vivir de modo filosófico, es necesario ejercer una acción sobre uno mismo y sobre los demás, y el discurso filosófico, si en verdad es la expresión de una opción existencial, es, en esta perspectiva, un medio indispensable. Por último, el discurso filosófico es una de las formas mismas de la práctica del modo de vida filosófico, en forma del diálogo con el otro y consigo mismo.

En primer lugar, el discurso filosófico justifica teóricamente la elección de vida. Lo comprobamos de un extremo al otro de la historia de la filosofía antigua: para fundamentar la racionalidad de su elección de vida, los filósofos deben echar mano de un discurso que aspira por sí mismo, tanto como le es posible, a una racionalidad rigurosa. Ya sea que se trate, en Platón, de la elección del Bien, o, entre los epicúreos, de la elección del placer puro, o, entre los estoicos, de la elección de la intención moral, o, en Aristóteles y Plotino, de la elección de vida conforme al Intelecto, cada vez habrá que separar con precisión las presuposiciones, las implicaciones, las consecuencias de una actitud así; por ejemplo, como lo vimos con el estoicismo o el epicureísmo, indagar, en la perspectiva de la opción existencial, el lugar del hombre en el mundo y elaborar así una "física" (rematada o no por una teología), definir también las relaciones del hombre con sus semejantes y forjar pues una "ética", precisar por último las reglas mismas del razonamiento utilizadas en la física y la ética, y edificar entonces una "lógica" y una teoría del conocimiento. Habrá pues que utilizar un lenguaje técnico, hablar de los átomos, o de los incorpóreos, o de las Ideas, o del Ser o de lo Uno, o de las reglas lógicas de la discusión. Hasta para la

elección de vida cínica, en la que el discurso filosófico es muy reducido, se puede descubrir en segundo término una reflexión acerca de las relaciones entre la "convención" y la "naturaleza". De un extremo a otro de la filosofía antigua se observa un esfuerzo más o menos grande de conceptualización y de sistematización.

En segundo lugar, el discurso es un medio privilegiado merced al cual el filósofo puede actuar sobre sí mismo y sobre los demás, pues, si es la expresión de la opción existencial de quien lo pronuncia, siempre tiene, directa o indirectamente, una función formadora, educadora, psicagógica, terapéutica. Siempre está destinado a producir un efecto, a crear en el alma un *habitus*, a provocar una transformación del yo. Es a esta función creadora a la que Plutarco hace referencia cuando escribe:[12] "El discurso filosófico no esculpe estatuas inmóviles, sino que todo lo que toca desea volverlo activo, eficaz y vivo, inspira impulsos motores, juicios generadores de actos útiles, elecciones a favor del bien [...]"

En esta perspectiva, se le puede definir como un ejercicio espiritual, es decir, como una práctica destinada a llevar a cabo un cambio radical del ser.

Los diferentes tipos de discursos filosóficos se esforzarán por llevar a cabo de distintas maneras esta transformación del yo. Es así como el discurso puramente "teórico" y dogmático, reducido, podría decirse, a sí mismo, puede ya producirlo en cierto modo por la sola fuerza de la evidencia. Por ejemplo, por su rigurosa forma sistemática, por las atractivas características del modo de vida que proponen de la figura del sabio que esbozan, las teorías epicúrea y estoica obligan, por decirlo así, a hacer la elección de vida que implican.

Pero además pueden aumentar su vigor persuasivo al concentrarse en resúmenes muy densos, aún más, en breves máximas contundentes, como el cuádruple remedio de los epicúreos. Por eso los estoicos y los epicúreos aconsejan a sus discípulos recordar día y noche, no sólo mentalmente, sino por escrito, estos dogmas fundamentales. Es en esta perspectiva donde hay que comprender el ejercicio que constituyen

[12] Plutarco, *El filósofo debe conversar sobre todo con los grandes*, 776 c-d.

las *Reflexiones* de Marco Aurelio. En esta obra, el emperador-filósofo formula para sí mismo los dogmas del estoicismo. Mas no se trata de un resumen o de un prontuario que bastaría volver a leer; no son fórmulas matemáticas, recibidas de una vez por todas y destinadas a ser aplicadas mecánicamente. Pues no se trata de resolver problemas teóricos y abstractos, sino de volverse a poner en disposiciones tales que se sienta uno obligado a vivir en calidad de estoico. No basta, pues, volver a leer "palabras", sino que hay que formular, siempre de nuevo y de manera llamativa, máximas que inviten a la acción; lo que cuenta es el acto de escribir, de hablarse a uno mismo.[13] De manera general, se puede decir que la ventaja de la estructura sistemática de las teorías estoica y epicúrea es que los refinamientos doctrinales pueden ser reservados a los especialistas, pero que lo esencial de la doctrina es accesible a un público más vasto: aquí se presenta una analogía con el cristianismo, en el que, si las discusiones quedan reservadas a los teólogos, el catecismo basta para el pueblo cristiano. Como ya lo vimos, estas filosofías pueden, pues, llegar a ser "populares". Son "misioneras".

Existe un tipo muy diferente de discursos, al parecer también de orden teórico: son los que adquieren la forma de la interrogación, de la investigación, de la aporía misma, aquellos pues que no proponen ni dogmas ni sistema, sino que obligan a los discípulos a un esfuerzo personal, a una práctica activa. Este tipo de discursos tiende asimismo a producir una aptitud, un *habitus* en el alma del interlocutor y a conducirlo a una determinada elección de vida.

En el diálogo de tipo socrático, en el que el maestro finge no saber nada y no enseñar nada a su interlocutor, en última instancia este último se ve él mismo puesto en tela de juicio: debe justificarse a sí mismo y la manera en que vive y ha vivido. Las preguntas socráticas lo obligan pues a preocuparse por sí mismo y por consiguiente a cambiar de vida.

El diálogo platónico, por ejemplo el *Sofista* o el *Filebo*, es un ejercicio más intelectual, pero, hay que reconocerlo, es ante todo un "ejercicio". Como ya lo vimos, su objetivo principal y único no es resolver el problema planteado, sino "llegar a ser

[13] P. Hadot, *La Citadelle intérieure*, pp. 64-66.

mejor dialéctico". Y, precisamente, ser mejor dialéctico no sólo es ser hábil inventando o denunciado argucias de razonamiento, sino que, en primer lugar, es saber dialogar, con todas las exigencias que eso conlleva: reconocer la presencia y los derechos del interlocutor, fundamentar su respuesta sobre lo que el interlocutor reconoce saber él mismo, ponerse pues de acuerdo con él en cada etapa de la discusión; y sobre todo es someterse a las exigencias y a las normas de la razón, de la búsqueda de la verdad, y por último reconocer el valor absoluto del Bien. Es pues salir del punto de vista individual para elevarse a un punto de vista universal, esforzarse por ver las cosas en la perspectiva del Todo y del Bien, transformar así su visión del mundo y su propia actitud interior.

El discurso filosófico puede además adquirir también la forma de una exposición continua, de un discurso de exhortación o de consuelo en el que se aplicarán todos los recursos de la retórica para provocar la transformación del alma.

Por último, tercer aspecto de las relaciones entre filosofía y discurso filosófico, este último es una de las formas mismas de la práctica del modo de vida filosófico. Acabamos de entreverlo: el diálogo forma parte integrante del modo de vida platónico. La vida en la Academia implica un constante intercambio intelectual y espiritual en el diálogo, pero también en la investigación científica. Esta comunidad de filósofos es asimismo una comunidad de sabios que practican las matemáticas o la astronomía y la reflexión política.

Aún más que la escuela platónica, la aristotélica es una comunidad de sabios. La elección de vida aristotélica es en efecto "vivir conforme al Intelecto", es decir, encontrar sentido a su propia vida y placer en la investigación, es pues finalmente llevar una vida de sabio y de contemplativo, emprender investigaciones, a menudo colectivas, acerca de todos los aspectos de la realidad humana y cósmica. El discurso filosófico y científico, que, para Aristóteles, no puede ser sólo dialógico, es pues, también para él, un elemento esencial de la vida conforme al espíritu. Actividad de sabio que puede además excederse por una intuición mística, cuando el intelecto humano entra en contacto por medio de un tacto no discursivo con el Intelecto divino.

Encontraremos, en otras escuelas, esta comunidad de investigación, de discusión, de preocupación por sí mismo y por los demás, de corrección mutua, tanto, como ya lo vimos, en la amistad epicúrea como en la dirección espiritual estoica o neoplatónica.

Se reconocerá también un ejercicio del modo de vida filosófico en el discurso de meditación, que por así decirlo es un diálogo del filósofo solo frente a sí mismo, que ya vimos antes. El diálogo consigo mismo es una costumbre generalizada en toda la Antigüedad. Sabemos por ejemplo que Pirrón sorprendía a sus conciudadanos por que se hablaba a sí mismo en voz alta,[14] y que el estoico Cleantes se hacía reproches de la misma manera. La meditación silenciosa puede practicarse de pie e inmóvil (al estilo peculiar de Sócrates), o paseándose, como lo dice el poeta Horacio:[15] "¿Te vas silencioso, a pasos cortos por los bosques saludables, teniendo en la cabeza todos los pensamientos dignos de un sabio y de un hombre de bien?" Y el estoico Epicteto:[16] "Ve a pasearte solo, conversa contigo mismo". La meditación forma parte de un conjunto de prácticas que no son todas del orden del discurso, pero que siempre son testimonio del compromiso personal del filósofo y, para él, un medio de transformarse y de influir en sí mismo. Lo que ahora vamos a evocar son estos ejercicios espirituales.

Los ejercicios espirituales

A lo largo de nuestra indagación, encontramos en todas las escuelas, hasta entre los escépticos, "ejercicios" *(askesis, meletê)*, es decir, prácticas voluntarias y personales destinadas a producir una transformación del yo. Son inherentes al modo de vida filosófico. Ahora bien, deseo intentar poner de manifiesto las tendencias comunes que podemos descubrir en las prácticas de las diferentes escuelas.

[14] D. L., IX, 64 y VII, 171.
[15] Horacio, *Epistulae*, I, 4, 4-5.
[16] Epicteto, *Coloquios*, III, 14, 1.

Prehistoria

Jamás se puede precisar un inicio absoluto en la historia del pensamiento. Pero es posible suponer que existió una prehistoria de los ejercicios espirituales entre los pensadores presocráticos y en la Grecia arcaica. Por desgracia todo lo que conocemos de los presocráticos adolece de muchas lagunas, los testimonios son demasiado tardíos y los fragmentos que se conservaron son muy difíciles de interpretar, porque no siempre podemos entender con certeza el sentido de las palabras empleadas. Por ejemplo, Empédocles[17] habla así de un personaje fuera de lo común, que tal vez fuese Pitágoras:

> Entre ellos vivía un hombre de un saber extraordinario, que había logrado adquirir una gran riqueza de pensamientos *(prapidôn)*, indagando en todo tipo de obras. Pues cuando hacía un gran esfuerzo de sus pensamientos *(prapidessin)* veía fácilmente cada una de las cosas que habían sucedido en 10 o 20 vidas de hombres.

Aquí se pretendió ver una referencia a los ejercicios de memoria practicados por Pitágoras,[18] y volveremos a ello, pero por el momento podemos poner de manifiesto que esta rememoración se hace por "un gran esfuerzo de sus pensamientos". La palabra *prapides*, empleada dos veces en este texto, significa originalmente el diafragma, cuya tensión puede detener la respiración y, en sentido figurado, la reflexión, el pensamiento; así como la palabra "corazón", en francés o español, tiene, al mismo tiempo, un significado fisiológico y psicológico. J.-P. Vernant,[19] al igual que L. Guernet,[20] considera pues que el texto de Empédocles hace referencia a un "ejercicio espiritual" de rememoración, consistente en "técnicas de control del soplo respiratorio, por medio del diafragma, que debían permitir al alma concentrarse para liberarse del cuerpo y viajar al más allá". Pero, ¿podemos admitir que la palabra *prapides*, cuando se trata del esfuerzo de rememo-

[17] *Los presocráticos*, Empédocles, B CXXIX, Dumont, pp. 428.
[18] J.-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, París, 1971, t. I, p. 114.
[19] J.-P. Vernant, *ibid.*, I, pp. 95-96 y p. 114.
[20] L. Gernet, *Anthropologie de la Grèce antique*, París, 1982, p. 252.

ración, tenga un sentido fisiológico, si dos líneas antes significa las reflexiones y los pensamientos y por consiguiente parece tener en efecto un sentido psicológico? En otro texto de Empédocles:[21] "Dichoso quien adquirió una gran riqueza de pensamientos *(prapidôn)* divinos, desdichado aquel que conserva acerca de los dioses una opinión de tinieblas".

Encontramos el mismo sentido "psicológico" de *prapides*, confirmado además por la oposición de este término a uno que significa "opinión". La afirmación, en este contexto, de la existencia de "técnicas de control de la respiración" se basa pues, en realidad, sólo en la ambigüedad de la palabra *prapides;* ahora bien, nada demuestra que esta palabra signifique el diafragma en esta frase de Empédocles.

Con ello no pretendo decir que no hayan existido técnicas de control de la respiración en la tradición filosófica griega. El concepto del alma como soplo[22] bastaría para suponerlo. Y acaso el ejercicio platónico, que consiste en concentrar el alma habitualmente dispersa en todas partes del cuerpo,[23] deba ser comprendido en esta perspectiva. También sorprende comprobar que, en los relatos que se refieren a la muerte de los filósofos, por ejemplo a la de dos cínicos, Diógenes y Metrocles,[24] a menudo se hable de personajes que habrían puesto fin a sus días conteniendo la respiración, lo que permite suponer que se evocaban prácticas de este tipo en las tradiciones biográficas. Pero sólo deseo dar aquí un ejemplo entre otros de las incertidumbres y de las dificultades que pesan sobre todas las reconstrucciones e hipótesis relativas a los presocráticos y a la Grecia arcaica.

J.-P. Vernant[25] agrega que estas técnicas de control de la respiración deben situarse en la tradición "chamánica". El chamanismo[26] es un fenómeno social vinculado fundamental-

[21] B CXXXII, Dumont, p. 429.
[22] J.-P. Vernant, *op. cit.*, t. II, p. 111.
[23] *Cf. supra*, pp. 80-81.
[24] D. L., VI, 76 y 95.
[25] J.-P. Vernant, *op. cit.*, t. I, p. 96 y. t. II, p. 111.
[26] R. N. Hamayon, *La Chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*, París, Société d'ethnologie, 1990. En las siguientes líneas, utilizo la exposición acerca del chamanismo presentada por R. N. Hamayon, "Le chamanisme sibérien: réflexion sur un médium", *La Recherche*, núm. 275, abril de 1995, pp. 416-422.

mente con las civilizaciones de la caza; se conservó como fenómeno central de la sociedad sólo en Siberia y en América del Sur, pero se adaptó e incorporó a otras culturas y religiones en fechas más o menos remotas, habiendo quedado su sustrato más visible en Escandinavia o en Indonesia. Se centra en la figura del chamán, personaje que, por medio de una acción ritual, sabe entrar en contacto con el mundo de los espíritus de los animales o de los hombres, vivos o muertos, para asegurar la suerte en la cacería o en la cría o la curación de las almas de los vivos o de los muertos. Desde K. Meuli,[27] y E. R. Dodds,[28] se pretendió ver en el chamanismo el origen de las representaciones que se hacían filósofos griegos del alma, de la separación del alma y del cuerpo, el origen también de las técnicas de concentración espiritual, de las ideas de viajes del alma fuera del cuerpo, y desde M. Eliade,[29] el origen asimismo de las técnicas del éxtasis. Por mi parte, yo sería muy reacio a este tipo de explicación, por dos razones importantes.

En primer lugar, aun cuando se admitiera esta prehistoria chamánica, sin embargo los ejercicios espirituales que nos interesan ya nada tienen que ver con los rituales chamánicos y responden por el contrario a una rigurosa necesidad de control racional, necesidad que surge para nosotros con los primeros pensadores de Grecia, y con los sofistas y Sócrates. Una comparación demasiado limitada corre el riesgo, pues, de falsear la idea que nos hacemos de la filosofía griega.

En segundo lugar, me parece que los historiadores de la filosofía tienen del chamanismo una representación muy idealizada y espiritualizada, lo que les permite ver chamanismo por todas partes. Podemos en realidad, por ejemplo, al hablar de Sócrates, decir con H. Joly:[30] "En lo sucesivo, el que Sócrates haya sido el último chamán y el primer filósofo forma parte de las verdades antropológicamente admitidas".

¿Qué quiere decir "verdades antropológicamente admiti-

[27] K. Meuli, "Scythica", *Hermès*, t. 70, 1935, pp. 137 y ss.

[28] E. R. Dodds, *Les Grecs et l'irrationnel*, París, Aubier, 1965, pp. 135-174.

[29] M. Eliade, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, París, 1968 (1ª ed. 1951).

[30] H. Joly, *Le Renversement platonicien*, Vrin, París, 1974, pp. 67-69.

das"? Además, ¿podemos decir de veras que fue el primer filósofo? ¿Y qué quiere decir aquí la palabra "chamán"? ¿Significa que, conforme a lo que constituye la esencia del chamanismo, es decir, en la perspectiva de la caza y de la pesca, la alianza entre las almas humanas y los espíritus animales, concebidos según el modelo matrimonial, Sócrates tiene una esposa ritual, que sería un espíritu femenino del mundo nutritivo: hija de espíritu donador de caza, llamado espíritu del bosque, hija de espíritu acuático, donador de peces? ¿Se animalizó, durante el ritual, por su atavío y su comportamiento? ¿Salta y brama, cual el macho que rechaza a sus rivales y se prepara para aparearse con su hembra? Aquí hago referencia a una descripción de la actividad del chamán recién dada por mi colega R. N. Hamayon.[31] Me parece que también puso en evidencia la ambigüedad inherente al empleo del término de trance parecido al de éxtasis, para reunir el conjunto de las conductas corporales chamánicas.[32] Nos contentamos con decir que el chamán está "en trance", sin describir con todo detalle sus movimientos. Pero lo que en realidad importa son precisamente los detalles de estos movimientos corporales: temblar o saltar no expresan el mismo tipo de relación y se dirigen a diferentes tipos de espíritus:[33]

> El simbolismo de alianza con espíritus animales, por lo mismo que implica la animalización ritual del chamán, basta para dar cuenta de las extravagancias de su comportamiento. Permite ahorrarse preguntas sobre su naturaleza normal o patológica y sobre el carácter artificial o espontáneo de su conducta. No hay necesidad de recurrir a un psiquismo particular, ni a un condicionamiento físico. El chamán se comunica por medio de los movimientos de su cuerpo con los espíritus animales, como lo hacen entre sí especies diferentes sin un lenguaje común. Al saltar tanto como al acostarse inerte, no está ni fuera de él ni desvanecido ni histérico ni cataléptico: desempeña su papel. Para él, no se trata de llegar a un estado o de vivir una experiencia como lo pretenden ciertas interpretaciones occidentales, sino de llevar a cabo la acción que

[31] R. N. Hamayon, "Le chamanisme sibérien...", pp. 418-419.
[32] R. N. Hamayon, "De la portée des concepts de 'transe, extase [...]' dans l'étude du chamanisme", *Études mongoles et sibériennes*, t. 25, 1994.
[33] R. N. Hamayon, "Le chamanisme sibérien...", p. 419.

los suyos esperan. No hay, pues, motivos para recurrir al vocabulario del trance, del éxtasis, o de los estados alterados de la conciencia, vocabulario ambiguo ya que implica, entre estado físico, estado psíquico y acto simbólico, un vínculo que nada confirma.

Para poder hablar de Sócrates como de un chamán se necesita, me parece, eliminar de la noción de chamán todo lo que le da su especificidad. Para H. Joly,[34] el hecho de que Sócrates se mantuviera alejado y permaneciera inmóvil para meditar, el hecho de que "aplicaba su espíritu a sí mismo",[35] demuestra que recurría a "técnicas muy conocidas de control de la respiración". "Muy conocidas" me parece demasiado exagerado, "supuestas" o "posibles" sería más exacto, como ya lo vimos. Por mi parte, considero que, si se desea meditar tranquilamente, es necesario permanecer inmóvil y en silencio y que esta conducta nada tiene que ver con el "retraimiento" del chamán. Dodds habla a este respecto de un "retiro" religioso, periodo de entrenamiento riguroso en la soledad y de ayuno y que puede incluir un cambio psicológico de sexo. Después de este periodo, el alma del chamán puede salir de su cuerpo, viajar a lo lejos, al mundo de los espíritus. Pero las realidades son mucho más complejas, al estar siempre vinculadas con cierta relación ritual con los espíritus animales o las almas de los muertos. Eliade y Dodds imaginan el chamanismo como el poder que tiene un individuo de modificar a su antojo las relaciones de su alma y de su cuerpo, siendo así que más bien se trata del arte de practicar cierta conducta simbólica, con respecto a algunas situaciones concretas. Y, en lo que se refiere al retraimiento del chamán, cito aquí de nuevo a R. N. Hamayon:[36]

> La alianza con un espíritu animal fundamenta el aspecto salvaje y espontáneo de la conducta ritual del chamán. Funda también las conductas informales que inician su carrera: fugas, rechazo de la carne, somnolencia, etc. Manifestadas en la pubertad, al parecer estas conductas expresan la entrada en contacto con los espíritus animales y constituyen una prueba de virilidad.

[34] H. Joly, *op. cit.*, p. 69.
[35] *Banquete*, 174 d.
[36] R. N. Hamayon, "Le chamanisme sibérien...", p. 419.

En todo esto se ve poco la relación con el comportamiento de Sócrates. Dodds pretendió ver también huellas de chamanismo en las historias que se relataban acerca de personajes como Abaris, Aristeo de Proconeso, Hermótimo de Clazomene o Epiménides, quienes habrían viajado fuera de su cuerpo. Además, es posible que la descripción que da un escritor tardío, de la segunda mitad del siglo II d.C., nueve siglos después de Aristeo, luego de la aventura de este último, pareciera confirmar la imagen idealizada que solían formarse del chamanismo:[37]

> Yacente en el suelo, respirando apenas, su alma abandonando su cuerpo vagabundeaba como un ave y veía todo lo que se encontraba bajo ella: la tierra, el mar, los ríos, las ciudades, las costumbres y las pasiones de los hombres, las naturalezas de todo tipo. Luego, entrando a su cuerpo y haciéndolo levantarse, sirviéndose de él como de un instrumento, relató lo que había visto y escuchado.

J. D. P. Bolton[38] demostró en un estudio minucioso que, en realidad, se debió a la influencia de uno de los discípulos de Platón, Heráclides del Ponto, interesado en este tipo de fenómenos, el que la historia de Aristeo haya sido interpretada de esa manera. Pero, según Bolton, todo permite pensar que Aristeo, quien vivió en el siglo VII a.C., realmente hizo un viaje de exploración al sur de la actual Rusia y a las estepas de Asia, y que a su regreso escribió un poema intitulado *Arimaspea,* que relataba su aventura. Parece pues que, en el caso de Aristeo, no hubo ningún viaje psíquico, sino un auténtico recorrido terrestre. Ausente durante seis años, se le había creído muerto. Se pensó entonces que fue su alma la que llevó a cabo ese desplazamiento en un estado de muerte aparente. Aquí de nuevo vemos la incertidumbre que pesa sobre este tipo de interpretaciones "chamanísticas".

Es posible que se puedan descubrir rastros de chamanismo en algunos aspectos religiosos y rituales de la Grecia arcaica, pero sin duda hay que ser muy prudente cuando se trata de

[37] Máximo de Tiro, *Discurso*, XVI, 2, p. 60 Dübner, en *Theophrasti Characteres...*; ed. F. Dübner, Didot, París, 1877.
[38] J. D. P. Bolton, *Aristeas of Proconnesus*, Oxford, 1962.

interpretar por medio del chamanismo las figuras y las prácticas de estos sabios, de Aristeo a Pitágoras, que habrían tenido el dominio de su alma gracias a una disciplina de vida ascética. Al parecer, en este campo, es del todo legítimo titubear. De hecho es lo que hace J.-P. Vernant cuando escribe, a propósito de personajes como Abaris o Aristeo:[39] "Por nuestra parte, más que con los hechos del chamanismo, estaríamos tentados a establecer un paralelismo con las técnicas de tipo yoga".

Podemos volver ahora al texto de Empédocles del que partimos. Nos permite entrever dos hechos, por otra parte muy conocidos: en primer lugar que Pitágoras creía en las reencarnaciones, luego que tenía el poder de rememorar sus existencias pasadas. Se decía que recordaba haber sido Euforbio,[40] hijo de Panto, a quien Menelao mató durante la guerra de Troya. Los antiguos contaban también que los pitagóricos practicaban, de mañana o de noche, ejercicios de rememoración, por medio de los cuales recordaban todos los acontecimientos del día o de la víspera.[41] Se pensó que estos ejercicios estaban destinados finalmente a permitir que volvieran a su memoria las vidas anteriores.[42] Esta interpretación no puede fundamentarse más que en un solo testimonio muy tardío, el de Hierocles, un escritor del siglo v d.C., comentador de un apócrifo neopitagórico, los *Versos de oro*, en el que se encuentran, entre otros, consejos a propósito de la práctica del examen de conciencia. Hierocles, tras haber mostrado la importancia moral de esta práctica, agrega:[43] "Esta remembranza de la vida cotidiana se vuelve un ejercicio adecuado para recordarnos lo que hicimos en nuestras vidas anteriores y para darnos entonces el sentimiento de nuestra inmortalidad".

Sin embargo señalaremos que dos testigos anteriores, Diodoro de Sicilia[44] y Cicerón, al evocar la práctica pitagórica de la rememoración de los acontecimientos de la víspera y de los

[39] J.-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, t. I, p. 114; t. II, p. 110, n. 44.
[40] Porfirio, *Vida de Pitágoras*, § 45. W. Burkert, *Lore and Science...*, p. 139-141.
[41] Jámblico, *Vida de Pitágoras*, §§ 164-165.
[42] J.-P. Vernant, *Mythe et pensée...*, t. I, p. 111.
[43] M. Meunier, Pythagore, *Les Vers d'or*, Hierocles, *Comentario sobre los Versos de oro*, versos XL-XLIV, p. 226.
[44] Diodoro de Sicilia, *Biblioteca histórica*, X, 5, I; Cicerón, *De Senectute*, 11, 38.

días anteriores, no hablan más que de ejercicios destinados a intensificar las capacidades de la memoria. Para Porfirio,[45] se trata más bien de un examen de conciencia, pues hay que rendirse cuentas a sí mismo de las acciones pasadas y también prever cómo se actuará en el futuro.

Disponemos de muchas descripciones de la vida en la escuela de Pitágoras. Por desgracia, a menudo son una proyección del ideal de vida filosófico propio de las escuelas muy posteriores al pitagorismo. No podemos pues confiar en ellas para reconstruir el modelo de vida pitagórico. Sabemos que Platón[46] elogió ese modo de vida en la *República,* pero no nos da detalles sobre su contenido. Todo lo que podemos decir con certeza es, en primer lugar, que los pitagóricos, en tiempos de Pitágoras y después de él, ejercieron una influencia política en varias ciudades del sur de Italia ofreciendo así un modelo a la idea platónica de una ciudad organizada y gobernada por filósofos.[47] Lo que también podemos decir es que después del fracaso de esta actividad política existieron, tanto en el sur de Italia como en el resto de Grecia, comunidades pitagóricas que llevaban una vida ascética, de la que ya hablamos.[48]

Asimismo sabemos muy poco acerca de las prácticas espirituales que podían estilarse entre otros presocráticos. Sólo podemos señalar que, para abordar uno de sus temas favoritos, la tranquilidad del alma, filósofos como Séneca y Plutarco[49] harán referencia a una obra de Demócrito consagrada a la *euthumia*, es decir, a la buena disposición del alma, que equivale a la alegría. Según Séneca, la buscaba en un estado de equilibrio del alma. Se puede llegar a ella sabiendo adaptar su acto a lo que se es capaz de hacer. La alegría corresponde pues al conocimiento de sí mismo; se trata de "ocuparse de sus asuntos". Es pues posible una acción sobre sí mismo. Asimismo sorprende el que se haya puesto a nombre de De-

[45] Porfirio, *Vida de Pitágoras*, § 40.
[46] Platón, *República*, 600 a-b.
[47] *Cf.* W. Burkert, *Lore and Science...*, pp. 109-120 y pp. 192-208.
[48] *Cf. supra*, pp. 173-174.
[49] Séneca, *De tranquillitate animi*, 2, 3; Plutarco, *De tranquillitate animi*, 465 c; Diógenes Laercio, IX, 45; *cf.* I. Hadot, *Seneca...*, p. 135 y ss; P. Demont, *La cité grecque archaïque et classique et l'idéal de tranquillité*, París, 1990, p. 271.

mócrito[50] una abundante colección de sentencias morales. Por otro lado, había escrito también una obra intitulada *Tritogeneia*, que es uno de los sobrenombres de la diosa Atenea, a la que él identificaba con la sabiduría o la prudencia, y definía esta sabiduría como el arte de razonar bien, de hablar bien y de hacer lo que hay que hacer.[51]

Entre los sofistas, Antifón[52] presenta el interés muy particular de haber propuesto una terapéutica que consistía en curar las tristezas y las penas por medio de la palabra. No sabemos cómo la practicaba, pero podemos encontrar en los fragmentos de sus obras que se han conservado valiosas indicaciones sobre su conocimiento de la psicología humana. No señalaremos aquí más que algunos ejemplos. Sabe por ejemplo que no se puede llegar a ser sabio sin haber uno mismo experimentado lo que es vergonzoso o malo, es decir, sin haber obtenido una victoria sobre sí mismo. También observa que aquel que, queriendo hacer daño a su prójimo, no lo hace de inmediato por temor a no lograrlo o a que surjan consecuencias desagradables, a menudo acaba renunciando a su proyecto.[53] Esto significa que la prudencia consiste en reflexionar, en tomar distancia respecto a la acción. Se entrevé así el papel que desempeña la reflexión en la conducta de la vida. Por otro lado, Antifón tenía la reputación de ser un excelente intérprete de los sueños. Señalaremos este comentario acerca de la unicidad y de la seriedad de la vida:[54]

> Hay gentes que no viven la vida presente: es como si se prepararan, consagrándole todo su entusiasmo, a vivir quién sabe qué otra vida, pero no ésta, y mientras lo hacen, el tiempo se va y se pierde. No se puede volver a poner en juego la vida como un dado que se vuelve a lanzar.

[50] Demócrito, B XXXV y ss., *Los presocráticos*, Dumont, pp. 862-873.

[51] Demócrito, B II, *Los presocráticos*, Dumont, p. 836.

[52] Antifón *el Sofista*, A VI-VII, *Los presocráticos*, Dumont, pp. 1094-1095. *Cf.* G. Romeyer-Dherbey, *Les Sophistes*, París, 1985, pp. 110-115; M. Narcy, "Antiphon le sophiste", *Dictionnaire des philosophes antiques*, t. I, pp. 225-244; W. D. Furley, "Antiphon der Sophist. Ein Sophist als Psychotherapeut?", *Rheinisches Museum*, t. 135, 1992, pp. 198-216; P. Demont, *La cité grecque archaïque...*, pp. 253-255.

[53] Antifón, B LVIII-LIX, Dumont, p. 1114.

[54] Antifón, B LIII y LII, Dumont, p. 1112.

Se creería escuchar ya a Epicuro o a Séneca decir: "Mientras se espera vivir, la vida pasa".

Se adivina así, a través de estos cuantos ejemplos, que existió toda una prehistoria del modo de vida filosófico y de las prácticas que se le vinculan.[55] Pero debido a la pobreza de los fragmentos que se conservaron y a la dificultad de interpretarlos, describir con precisión estas prácticas exigiría, como acabamos de entreverlo, un estudio muy largo.

Ejercicios del cuerpo y ejercicios del alma

Aunque muchos textos hagan referencia a ellas, no existe ningún tratado sistemático que codifique de manera exhaustiva una teoría y una técnica del ejercicio *(askesis)* filosófico. Se puede suponer que estas prácticas formaban parte ante todo de una enseñanza oral y que se vinculaban con el empleo de la dirección espiritual. Sólo señalaremos que existieron tratados *Sobre el ejercicio* que se perdieron. No disponemos con este título más que de un pequeño tratado del estoico Musonio Rufo,[56] quien, después de afirmar que los que empiezan a filosofar necesitan ejercitarse, distingue los ejercicios apropiados para el alma de los comunes para el alma y el cuerpo. Los primeros consistirán por una parte en "tener siempre a su disposición", por consiguiente en meditar, las demostraciones que establecen los dogmas fundamentales que rigen la acción y asimismo imaginarse las cosas en otra perspectiva; por otra parte, en no desear ni buscar más que los verdaderos bienes, entendamos: la pureza de la intención moral. Practicaremos los ejercicios comunes al alma y al cuerpo "si nos acostumbramos al frío, al calor, a la sed, al hambre, a la frugalidad del alimento, a la dureza del lecho, a la abstinencia de las cosas agradables, a soportar las cosas penosas". El cuerpo se volverá entonces impasible al dolor y

[55] Sobre esta prehistoria, *cf.* I. Hadot, "The Spiritual Guide", *Classical Mediterranean Spirituality*, Nueva York, 1986, pp. 436-444; de la misma autora, *Seneca...*, pp. 10 y ss.

[56] En A.-J. Festugière, *Deux prédicateurs de l'Antiquité: Télès et Musonius*, Vrin, París, 1978, pp. 69-71.

estará dispuesto a la acción, pero el alma misma, gracias a estos ejercicios, se fortalecerá, volviéndose valerosa y mesurada.

Estas observaciones de Musonio son valiosas porque nos permiten entrever que la representación de un ejercicio filosófico se arraiga en el ideal del atletismo y de la práctica habitual de la cultura física en los gimnasios. Al igual que, por medio de ejercicios corporales repetidos, el atleta da a su cuerpo una fuerza y una forma nuevas, así, con los ejercicios filosóficos, el filósofo desarrolla la fuerza de su alma y se transforma a sí mismo. La analogía podía parecer tanto más evidente porque precisamente en el *gymnasion*, es decir, en el lugar en el que se practicaban los ejercicios físicos, también se impartían a menudo clases de filosofía.[57] Ejercicio del cuerpo y ejercicio del alma concurren a educar al hombre verdadero, libre, fuerte e independiente.

Mencionamos numerosos ejemplos de estas prácticas a propósito de las diferentes escuelas. Ahora tenemos que mostrar el profundo parentesco que se puede descubrir entre estos ejercicios y reconocer que conducen finalmente a dos movimientos de toma de conciencia de uno mismo, opuestos y complementarios: uno de concentración, el otro de expansión del yo. Lo que unifica estas prácticas es el objetivo de un mismo ideal: la figura del sabio, que, a pesar de aparentes diferencias, las diversas escuelas la imaginan con muchos rasgos comunes.

La conformidad con sí mismo y la concentración del yo

La ascesis

Casi todas las escuelas proponen ejercicios de ascesis (la palabra griega *askesis* significa precisamente "ejercicio") y de dominio de sí: hay la ascesis platónica, que consiste en renunciar a los placeres de los sentidos, en practicar cierto régimen alimenticio, llegando a veces, bajo la influencia del neopitagorismo, a la abstinencia de la carne de los animales, ascesis

[57] J. Delorme, *Gymnasion*, París, 1960, pp. 316 y ss. y p. 466.

destinada a debilitar el cuerpo por medio de ayunos y vigilias para vivir mejor conforme a la vida del espíritu; hay la ascesis cínica, practicada también por algunos estoicos, que hace soportar el hambre, el frío, las injurias, suprimir todo lujo, toda comodidad, todos los artificios de la civilización para adquirir la resistencia y conquistar la independencia; hay la ascesis pirrónica, que se empeña en considerar indiferentes todas las cosas, ya que no se puede decir si son buenas o malas; hay la de los epicúreos, que limitan sus deseos para acceder al placer puro; hay la de los estoicos, que enderezan sus juicios sobre los objetos al reconocer que no hay que apegarse a las cosas indiferentes. Todas suponen cierto desdoblamiento, por medio del cual el yo se niega a confundirse con sus deseos y sus apetitos, toma perspectiva con respecto a los objetos de sus codicias y es consciente de su poder de desprenderse de ellos. Así se eleva de un punto de vista parcial y subjetivo a una perspectiva universal, ya sea la de la naturaleza o la del espíritu.

El yo, el presente y la muerte

Los ejercicios espirituales corresponden casi siempre a este movimiento por medio del cual el yo se concentra en sí mismo, descubriendo que no es lo que creía ser, que no se confunde con los objetos a los cuales se había apegado.

El pensamiento de la muerte tiene aquí una función decisiva. Vimos la manera en que Platón definía la filosofía como un ejercicio de la muerte, en la medida en que, siendo la muerte una separación del alma y del cuerpo, el filósofo se separaba espiritualmente del cuerpo. En la perspectiva platónica volvemos a la ascesis que consiste en descubrir el yo puro, y a dejar atrás al yo egoísta recogido en su individualidad, separándolo de todo lo que se sumó a él y a lo que él se apegó, y que le impide tomar conciencia de sí mismo, como el dios marino Glauco, cubierto de conchas, de algas y de guijas, del que habla Platón.[58] La toma de conciencia es, pues, un acto de ascesis y de desprendimiento, como también lo observamos

[58] *República*, 611 d.

en Plotino, quien aconseja al yo separarse de lo que le es ajeno:[59]

> Si todavía no ves tu propia belleza, haz como el escultor de una estatua que debe llegar a ser bella: quita esto, raspa aquello, empareja tal lugar, limpia tal otro, hasta que hace aparecer el bello rostro de la estatua. De la misma manera, también tú retira todo lo superfluo, endereza lo oblicuo, purificando todo lo tenebroso para volverlo brillante, y no dejes de esculpir tu propia estatua hasta que brille en ti la claridad divina de la virtud.

El ejercicio del que acabamos de hablar se encuentra también en los estoicos, por ejemplo, en Marco Aurelio.[60] Él mismo se exhorta a "separar de sí mismo", es decir, dice, de "su pensamiento", lo que los demás hacen o dicen, lo que él mismo hizo o dijo en el pasado; a eliminar también de su yo todas las cosas futuras que pueden inquietarlo, su cuerpo y hasta su alma que anima al cuerpo, los acontecimientos que se originan en el eslabonamiento de las causas universales, es decir, del destino; las cosas que se unieron a él, porque se apegó a ellas, y así, si se separa del tiempo pasado y del futuro y si vive en el presente, se promete alcanzar un estado de tranquilidad y de serenidad.

En este ejercicio, el yo está totalmente localizado en el presente, se ejercita para vivir sólo lo que vive, es decir, el presente: se "separa" de lo que hizo y dijo en el pasado, de lo que vivirá en el futuro. "No se vive más que el presente, este infinitamente pequeño —dice Marco Aurelio—;[61] el resto o ya se vivió o bien es incierto." El pasado ya no me atañe, el futuro aún no me concierne.[62] Volvemos a encontrar aquí la oposición estoica entre lo que depende de nosotros y lo que no depende de nosotros. Lo que depende de nosotros es el presente, lugar de la acción, de la decisión, de la libertad; lo que no depende de nosotros es el pasado y el futuro, ante los cuales somos impotentes. El pasado y el futuro no pueden representar para nosotros más que penas o placeres imaginarios.[63]

[59] Plotino, *Enéadas* I, 6 (1), 9, 7 y ss.

[60] Marco Aurelio, *Pensamientos*, XII, 3, 1 y ss. *Cf.* P. Hadot, *La Citadelle intérieure*, pp. 130 y ss. y pp. 148-154.

[61] Marco Aurelio, *Pensamientos*, III, 10, 1.

[62] Séneca, *Epistulae morales ad Lucilium*, 78, 14.

[63] Marco Aurelio, *Pensamientos*, VIII, 36 y XII, 1.

Hay que comprender bien este ejercicio de la concentración en el presente y no imaginar que el estoico no se acuerda de nada y jamás piensa en el futuro. Lo que rechaza no es el pensamiento acerca del futuro y del pasado, sino las pasiones que puede ocasionar, las vanas esperanzas, los vanos pesares. El estoico desea ser hombre de acción, y, para vivir, para actuar, es necesario hacer proyectos y tomar en cuenta el pasado para prever sus acciones. Pero, precisamente, ya que no hay acción sino presente, sólo en función de esta acción, en la medida en que este pensamiento puede tener alguna utilidad para la acción, hay que pensar en el pasado y en el porvenir. Es pues la elección, la decisión, la acción misma la que delimita el espesor del presente. Los estoicos distinguían dos maneras de definir el presente. La primera consistía en comprenderlo como el límite entre el pasado y el futuro. Desde este punto de vista, nunca hay tiempo presente, puesto que el tiempo es divisible hasta el infinito. Mas en este caso se trata de una división abstracta, de orden matemático, en la que entonces el presente se reduce a un instante infinitesimal. La segunda manera de concebir el presente consistía en definirlo con respecto a la conciencia humana: representaba entonces cierto espesor, cierta duración, correspondiente a la atención vivida por parte de la conciencia.[64] Cuando se habla de concentración en el presente, se trata, pues, de este presente vivido.

La conciencia de sí no es más que la conciencia de un yo que actúa y vive en el momento presente. Marco Aurelio, por ejemplo, no deja de repetirlo: es necesario que concentre mi atención en lo que pienso en este momento, en lo que hago en este momento, en lo que me sucede en este momento, de tal modo que vea los casos tal como se me presentan en este momento, que enderece mi intención en la acción que estoy llevando a cabo, no deseando hacer más que aquello que sirve a la comunidad humana, con objeto de aceptar, como deseado por el destino, lo que me sucede en este momento y que no depende de mí.[65]

Este ejercicio de la conciencia de sí se reduce, pues, a un ejercicio de atención[66] a sí mismo *(prosoché)* y de vigilancia,

[64] *Cf.* P. Hadot, *La Citadelle intérieure*, p. 152.
[65] Marco Aurelio, *Pensamientos*, VII, 54.
[66] *Cf.* Epicteto, *Coloquios*, IV, 12.

que supone que se renueva, a cada instante, la elección de vida, es decir, la pureza de la intención, la conformidad de la voluntad del individuo con la de la Naturaleza universal, y que se tienen presentes en el espíritu los principios y las reglas de vida que la expresan. Es necesario que, a cada instante, el filósofo esté perfectamente consciente de quién es y de lo que hace.

Esta concentración en el momento presente supone, a su vez, al igual que la conciencia de sí platónica, un "ejercicio de la muerte". En efecto, el pensamiento de la posibilidad de la muerte da su valor y su seriedad a todo momento y a toda acción de la vida:[67]

> Actuar, hablar, pensar siempre, como alguien que puede al instante salir de la vida.
>
> Lleva a cabo cada acción de tu vida como si fuera la última, manteniéndote alejado de toda ligereza.
>
> Lo que permite la perfección de la manera de vivir es pasar cada día de la vida como si fuera el último [...]
>
> Que la muerte esté ante tus ojos cada día y jamás tendrás un pensamiento bajo ni un deseo excesivo.

En esta perspectiva, quien presta toda su atención y toda su conciencia al presente considerará tener todo en el momento presente, porque dispone, en este momento, al mismo tiempo del valor absoluto de la existencia y del valor absoluto de la intención moral. No tiene nada que desear más allá. Toda la duración de una vida y toda la eternidad no podrán brindarle más dicha:[68] "Si se tiene la sabiduría por un instante, no se cederá en dicha a quien la posee durante toda la eternidad". La felicidad es por completo felicidad, al igual que un círculo sigue siendo círculo, ya sea pequeño o inmenso.[69] A diferencia del espectáculo de la danza o de la obra de teatro, inconclusos si se les interrumpe, la acción moral es enteramente perfecta a cada momento.[70] Un momento presente así equi-

[67] Marco Aurelio, *Pensamientos*, II, 11; II, 5, 2; VII, 69; Epicteto, *Manual*, § 21; Séneca, *Epistulae...*, 93, 6; 101, 7.

[68] Crisipo, en Plutarco, *De las nociones comunes contra los estoicos*, 1062 a, en *Los Estoicos*, ed. É. Bréhier, p. 140.

[69] Séneca, *Epistulae...*, 74, 27; *cf.* J. Kristeva, *Les Samouraïs*, París, 1990, p. 380: "El círculo perfecto, ya sea grande o pequeño, es feliz porque es justo".

[70] Marco Aurelio, *Pensamientos*, XI, 1, 1.

vale, pues, a toda una vida. Se puede decir, a propósito de él: realicé mi vida, tuve todo lo que podía esperar de la vida. Puedo entonces morir:[71]

> En el momento de irnos a acostar, digamos con gozo y alegría: "Viví, recorrí el curso de la vida que me había asignado la fortuna". Si un dios nos da un mañana por añadidura, recibámoslo con alegría. Es plenamente feliz, tiene la tranquila posesión de sí mismo, aquel que espera el mañana sin inquietud. Quienquiera que se haya dicho "viví" se levanta cada día para un privilegio inesperado.
>
> Apresúrate a vivir y considera, cada día, como una vida concluida [...] Aquel para quien cada día su vida fue completa tiene paz en el alma.

Así vemos cómo este ejercicio conduce a considerar el tiempo y la vida de una manera totalmente distinta, y resulta en una verdadera transfiguración del presente. Es tanto más interesante comprobar que, en lo que se refiere a este procedimiento espiritual, el epicureísmo y el estoicismo se parecen en más de un punto.

En el epicureísmo,[72] también hay una concentración en sí mismo y una toma de conciencia de sí vinculada con una ascesis, que consiste en limitar los deseos a los deseos naturales y necesarios que aseguran a la carne, es decir al individuo, un placer estable. Aristóteles[73] había dicho: "Sentir que se vive es un gozo". Pero vivir es precisamente sentir. Habría pues que decir: "Sentir que se siente es un gozo". Para Epicuro, en el ser que siente se da una especie de toma de conciencia por sí mismo, que es precisamente el placer filosófico, el placer puro de existir.

Mas, para lograr esta conciencia de sí, es necesario de nuevo separar el yo de lo que le es ajeno, es decir, no de las pasiones provocadas por el cuerpo, sino de las ocasionadas por los deseos vanos del alma. Y una vez más encontramos aquí la concentración en el presente, pues si nos dejamos arrastrar y perturbar por la expectativa y la esperanza del futuro es que

[71] Séneca, *Epistulae...*, 12, 9; 101, 10.
[72] Sobre el presente, en el estoicismo y el epicureísmo, *cf.* P. Hadot, "Le présent seul est notre bonheur", *Diogène*, núm. 133, enero-marzo 1986, p. 58-81.
[73] *Ética a Nicómaco*, IX, 1170 b 1.

el alma piensa en el pasado y en el futuro,[74] porque no suprimió los deseos que no son ni naturales ni necesarios, por ejemplo la persecución de las riquezas y de los honores que no pueden ser satisfechos más que por un largo esfuerzo, tan pesado como incierto:[75]

> Los insensatos viven en espera de los bienes futuros. Sabiendo que son inciertos, los consumen la ansiedad y el temor. Y, más tarde (es el peor de sus tormentos), se dan cuenta de que inútilmente se apasionaron por el dinero o el poder o la gloria. Pues no obtuvieron ningún placer de todas esas cosas cuya esperanza los había excitado y para la conquista de las cuales trabajaron tan arduamente.
>
> La vida del insensato es ingrata e inquieta. Toda ella se precipita hacia el futuro.

En lo que se refiere al pasado, los epicúreos están dispuestos a admitir que puede ofrecer un placer estable, pero en la medida en que se lo "reactualiza".[76] Es así como Epicuro[77] escribe que sus dolores físicos son atenuados por el recuerdo de los razonamientos filosóficos discutidos con sus discípulos, lo que además puede significar no sólo que el recuerdo del placer pasado le ofrece un gozo presente, sino que los razonamientos filosóficos que rememora le permiten también superar su sufrimiento.

Como para los estoicos, para los epicúreos el ejercicio espiritual fundamental consiste en concentrarse en el presente, es decir, en la conciencia del yo en el presente, y en evitar proyectar sus deseos hacia el futuro. El presente basta para la felicidad porque permite satisfacer los deseos más sencillos y más necesarios, los que proporcionan un placer estable. Éste es uno de los temas favoritos del poeta Horacio:[78]

> Que el alma, dichosa en el presente, se niegue a inquietarse por lo que vendrá después.

[74] D. L., x, 137; *cf.* J.-F. Balaudé, *Épicure*, p. 135.
[75] Cicerón, *De finibus bonorum et malorum*, I, 18, 60; Séneca, *Epistulae...*, 15, 9.
[76] *Cf.* J.-F. Balaudé, *Épicure*, p. 135.
[77] D. L., x, 22; *cf.* Balaudé, p. 128.
[78] Horacio, *Carmina*, II, 16, 35 y III, 29, 33.

El presente, piensa en utilizarlo bien, con mente serena. Todo lo demás es arrastrado como un río.

Como en el caso de los estoicos, este ejercicio se vincula además muy íntimamente con el pensamiento de la muerte. Es ella la que da su valor a cada instante y a cada día de la vida. Es por ello por lo que hay que vivir cada momento como si fuera el último:[79]

¡Mientras hablamos, el tiempo celoso huyó; cosecha pues el ahora, sin confiar en mañana!

Convéncete de que cada nuevo día que se levanta será para ti el último. Entonces, con gratitud, recibirás cada hora inesperada.

"Con gratitud" porque cada instante parece ser, en la perspectiva de la muerte, un don maravilloso, una gracia inesperada, en su unicidad:[80] "Recibir, reconociéndole todo su valor, cada momento del tiempo que se suma, como si llegara por una suerte maravillosa e increíble".

Hay que tomar conciencia de este esplendor de la existencia;[81] la mayoría de los hombres son inconscientes de ella y los consumen vanos deseos, que les ocultan la vida misma. Séneca el estoico[82] había dicho: "Mientras se espera vivir, la vida pasa". Parecía así hacer eco a esta sentencia epicúrea:[83]

No se nace más que una vez, dos veces no está permitido. Es pues necesario que ya no estemos para toda la eternidad; mas, tú, que no eres dueño del mañana, aplazas de nuevo para mañana la alegría. Sin embargo, la vida se consume en vano en esos plazos y cada uno de nosotros muere sin jamás haber gozado de la paz.

Al igual que el estoico, el epicúreo encuentra la perfección en el momento presente. Para él, el placer del momento presente

[79] Horacio, *Carmina*, I, 11, 7; *Epistulae*, I, 4, 13.
[80] Filodemo, *De morte*, 37, 20, en M. Gigante, *Ricerche Filodemee*, Nápoles, 1983, p. 181 y 215-216.
[81] Acerca de la paz fundamentada sobre la identidad del ser, del ser-uno mismo, de la ipseidad y de sentirse existir, *cf.* la bella página de M. Hulin, *La Mystique sauvage*, p. 237.
[82] Séneca, *Epistulae...*, I, 1-3.
[83] *Sentencias vaticanas*, § 14, en J. F. Balaudé, *Épicure*, p. 210.

no necesita durar para ser perfecto. Un solo instante de gozo es tan perfecto como una eternidad de gozo.[84] Aquí, Epicuro es heredero de la teoría aristotélica del placer.[85] Para Aristóteles, al igual que el acto de la vista es completo y consumado, en su especificidad, en cada momento de su duración, así el placer a cada momento es específicamente. El placer consumado no es un movimiento que se desarrollaría en el tiempo, no depende de la duración. Es una realidad en sí que no se sitúa en la categoría del tiempo. Del placer epicúreo, como de la virtud estoica, se puede decir que su cantidad y su duración no cambian nada a su esencia: un círculo es un círculo sin importar si es inmenso o minúsculo. Por eso esperar del futuro un aumento del placer es ignorar la naturaleza misma de éste, pues no hay verdadero placer estable y calmante más que para aquel que sabe limitarse a lo que puede alcanzar en el momento presente, sin dejarse arrastrar por lo ilimitado e irracional de los deseos. Virtud estoica y placer epicúreo son entonces perfectos y se consuman a cada momento. Al igual que el estoico, el epicúreo puede entonces decir con Horacio:[86] "Dueño de sí y feliz es aquel que puede decir cada día: 'Viví' ". "Viví" porque conocí la intemporalidad del placer, la perfección y el valor absoluto del placer estable; "viví", también, pues tomé conciencia de la intemporalidad del ser. En efecto, nada podrá impedir que haya estado en el ser, que haya accedido al placer de sentirme existir.[87] La meditación epicúrea de la muerte está destinada tanto a hacer tomar conciencia del valor absoluto de la existencia y de la nada de la muerte, como a permitir el amor a la vida y a suprimir el temor a la muerte:[88] "Es una sola y misma cosa el ejercicio de vivir bien y el ejercicio de morir bien". Morir bien es comprender que la muerte, como no ser, no es nada para nosotros, pero también es regocijarse a cada instante de haber accedido

[84] *Máximas capitales*, XIX, Balaudé, p. 202; Cicerón, *De finibus bonorum et malorum*, I, 19, 63; II, 27, 87.

[85] Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, X, 3, 1174 a 17 y ss. *Cf.* H.-J. Krämer, *Platonismus und hellenistische Philosophie*, Berlín, 1971, pp. 188 y ss.

[86] Horacio, *Carmina*, III, 29, 42.

[87] C. Diano, "La philosophie du plaisir et la société des amis" en C. Diano, *Studi e saggi di filosofia antica*, Padua, 1973, p. 364.

[88] Epicuro, *Carta a Meneceo*, § 126, Balaudé, p. 193.

al ser y saber que la muerte no puede disminuir en nada la plenitud del placer de ser. Como lo señaló atinadamente C. Diano, detrás de la idea conforme a la cual la muerte no es nada para mí, hay una profunda intuición ontológica: el ser no es el no ser, no hay transición del ser a la nada. Pensará Wittgentein[89] en Epicuro al escribir: "La muerte no es un acontecimiento de la vida. No se experimenta la muerte. Si entendemos por eternidad no una duración temporal infinita, sino la intemporalidad, entonces vive eternamente quien vive en el presente".

Aquí entrevemos que Spinoza[90] se equivocaba, en cierto sentido, al oponer la meditación acerca de la muerte a la meditación acerca de la vida. En efecto, son inseparables la una de la otra, son fundamentalmente idénticas, y son, ambas, la condición indispensable de la toma de conciencia de sí. También desde este punto de vista, haríamos mal en oponer de manera radical el ejercicio de la muerte en Platón, por una parte, y entre los estoicos y los epicúreos, por la otra. Pues, por ambas partes, en este ejercicio, en realidad siempre se trata, gracias al pensamiento de la muerte, de tomar conciencia de sí, ya que, de una u otra manera, el yo que piensa su muerte piensa en la intemporalidad del espíritu o en la intemporalidad del ser. Se puede decir entonces que en cierto sentido uno de los ejercicios filosóficos más fundamentales es el de la muerte.

Concentración en sí y examen de conciencia

Desde la perspectiva de la filosofía vivenciada, que estamos exponiendo, tomar conciencia de sí es un acto esencialmente ético, gracias al cual se transforma la manera de ser, de vivir y de ver las cosas. Estar consciente de uno mismo es, pues, estarlo del estado moral en el que nos encontramos. Es lo que la tradición de la espiritualidad cristiana llama el examen de conciencia, práctica muy difundida en las escuelas filosóficas de la Antigüedad.[91] Esta práctica se arraiga primero en el sen-

[89] Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 6.4311.
[90] Spinoza, *Ética*, IV, propuesta 67.
[91] *Cf.* H. Jaeger, "L'examen de conscience dans les religions non chrétiennes

cillo hecho de que el inicio de la filosofía, en todas las escuelas, es tomar conciencia del estado de alienación, de dispersión, de desdicha, en el que nos encontramos antes de convertirnos a la filosofía. Al principio epicúreo:[92] "El conocimiento de la falta es el inicio de la salvación", responde el principio estoico:[93] "El punto de partida de la filosofía [...] es la conciencia de la propia debilidad". Pero no sólo se trata de pensar en sus errores, sino también de comprobar los progresos que se llevan a cabo.

En lo que se refiere a los estoicos, sabemos que el fundador de la escuela, Zenón, recomendaba al filósofo que examinara sus sueños, para darse cuenta de los progresos del alma, lo que permite suponer, pues, una práctica del examen de conciencia:[94]

> Pensaba que cada cual podía, gracias a sus sueños, tomar conciencia de los progresos que hacía. Estos progresos son reales si ya no se ve uno en sueños vencido por alguna pasión vergonzosa, o bien consintiendo en algo malo o injusto o hasta cometiéndolo, más si las facultades de representación y de afectividad del alma, sosegadas por la razón, resplandecen como en un océano diáfano de serenidad que ninguna ola llega a perturbar.

Platón,[95] como hemos visto, ya había comprobado que los sueños permiten descubrir el estado del alma. El tema volverá a aparecer en la espiritualidad cristiana.[96]

Aunque no se atestigue de manera explícita en los textos, podemos suponer legítimamente que el examen de conciencia era practicado en la escuela epicúrea, pues es casi inseparable de la confesión y de la corrección fraterna que eran importantes en ella.

et avant le christianisme", *Numen*, t. 6, 1959, pp. 175-233, y *Dictionnaire de spiritualité*, IV, 2, 1961, col. 1792-1794; I. Hadot, *Seneca...*, pp. 66-71.

92 Séneca, *Epistulae...*, 28, 9; citando un texto epicúreo.

93 Epicteto, *Coloquios*, II, 11, 1.

94 Plutarco, *Cómo es posible percibir que se progresa en la virtud*, 82 f.

95 *República*, 571 d.

96 Evagro de Ponto, *Tratado práctico del monje*, §§ 54-56; *cf.* F. Refoulé, "Rêves et vie spirituelle d'après Évagre le Pontique", en *Supplément de la Vie Spirituelle*, t. 59, 1961, pp. 470-516.

También encontramos su rastro en el siglo II a.C. en la *Carta de Aristeo*,[97] la cual afirma que es un deber del buen rey hacer apuntar todos sus hechos y gestos del día, a fin de corregir lo que pudo hacer mal.

Cerca de la era cristiana, el neopitagorismo repite en un sentido moral los ejercicios de memoria que practicaban los antiguos pitagóricos, como lo vemos en los *Versos de oro*:[98]

> No permitas que el sueño caiga sobre tus ojos cansados
> antes de haber sopesado todos los actos del día:
> ¿En qué fallé? ¿Qué hice, qué deber omití?
> Empieza por ahí y prosigue el examen, después de lo cual
> censura lo que está mal hecho; del bien, regocíjate.

Más tarde, este pasaje de los *Versos de oro* será citado o evocado a menudo en apoyo de la práctica del examen de conciencia, por estoicos como Epicteto, por un filósofo independiente como Galeno y sobre todo por neoplatónicos, como Porfirio y Jámblico al describir la vida de las comunidades pitagóricas como el modelo ideal de la vida filosófica. El médico Galeno,[99] independiente de toda escuela filosófica, interesado en curar no sólo los cuerpos sino también las almas, vinculaba el examen de la conciencia con la dirección espiritual. En efecto, aconsejaba hacerse señalar sus faltas por un hombre de edad y experimentado, y luego examinarse uno mismo por la mañana y por la noche.

Séneca[100] afirma que él mismo practica este ejercicio y que en ello sigue el ejemplo de un filósofo de inspiración neopitagórica, Sexto, que vivía en tiempos de Augusto:

> Hay que llamar cada día al alma a la rendición de cuentas. Es lo que hacía Sexto: transcurrido el día, una vez retirado a su recá-

[97] *Carta de Aristeo*, § 298; *cf.* I. Hadot, *Seneca...*, pp. 68-69. Se trata de un texto de origen judío del siglo II a.C., pero que fue influido por la filosofía griega.

[98] Porfirio, *Vida de Pitágoras*, §40. Epicteto, *Coloquios*, III, 10, 3 (trad. Souilhé).

[99] Galeno, *Del diagnóstico y del tratamiento de las pasiones propias del alma de cada uno*, en Galeno, *El alma y sus pasiones*, ed. y trad. V. Barras, T. Birchler, A.-F. Morand, París, 1995, p. 23.

[100] Séneca, *De ira*, III, 36, 1-3; P. Rabbow, *Seelenführung...* (citado p. 16, n. 7), pp. 180-181.

mara para el descanso de la noche, interrogaba a su alma: "¿De qué mal sanaste hoy? ¿Qué vicio combatiste? ¿En qué eres mejor?" ¿Existe algo más bello que escudriñar todo un día? ¡Qué sueño sigue a este examen de sí mismo, qué tranquilo, profundo y libre es cuando el espíritu fue alabado o advertido, cuando se hizo observador y juez secreto de sus propias costumbres! Empleo este poder y cada día defiendo mi causa ante mí mismo. Cuando ya se retiró la antorcha y mi esposa, ya habituada a mi manera de actuar, ha callado, examino toda mi jornada y mido mis hechos y dichos; no oculto nada, no dejo pasar nada.

Séneca desarrolla en otra parte esta comparación con el procedimiento judicial:[101] "Haz las veces de acusador de ti mismo, luego de juez, y por último de abogado". Aquí vemos aparecer la noción de ese "tribunal interior" de la conciencia, que volveremos a encontrar entre otros en Hierocles[102] al comentar los *Versos de oro* pitagóricos, este "tribunal interior" del que hablará Kant[103] al observar a ese respecto que, en esta situación de juez de sí mismo, el yo se desdobla en un yo inteligible, que se da a sí mismo su propia ley, situándose en un punto de vista universal, y en un yo sensible e individual. Observamos aquí de nuevo el desdoblamiento implicado en la ascesis y en la toma de conciencia de sí mismo. El yo se identifica aquí con la Razón imparcial y objetiva.

Podemos suponer que a veces el examen era practicado por escrito, cuando vemos a Epicteto[104] aconsejar que se observe con exactitud la frecuencia de los incumplimientos, que se anote por ejemplo, si se enoja uno todos los días o cada dos, tres o cuatro días.[105]

Pero el examen de conciencia no suele perderse en esas minucias. Muy por el contrario, es mucho menos un balance, positivo o negativo, del estado del alma, que un medio de restablecer la conciencia de sí, la atención de sí, el poder de la razón.

[101] Séneca, *Epistulae...*, 28, 10.

[102] Hierocles, *In Aureum [...] Carmen Commentarius*, XIX (40-44), ed. F. W. Köhler, Stuttgart, 1974, pp. 80, 20; *Commentaire sur les Vers d'or*, p. 222, trad. M. Meunier.

[103] Kant, *Metafísica de las costumbres*, II, *Primeros principios metafísicos de la doctrina de la virtud*, I, 1, §13, trad. A. Renaut, París, 1994, t. II, p. 295.

[104] Epicteto, *Coloquios*, II, 18, 12.

[105] I. Hadot, *Seneca...*, p. 70; P. Rabbow, *Seelenführung...*, p. 182.

Lo comprobamos por ejemplo en Marco Aurelio,[106] quien se exhorta a sí mismo a prepararse para las dificultades que enfrentará con los demás hombres y se recuerda las reglas de vida fundamentales que rigen las relaciones con los demás. De la misma manera, Galeno[107] recomienda, al momento de levantarse, antes de iniciar los actos del día, preguntarse si vale más vivir esclavo de las pasiones o por el contrario utilizar el razonamiento en todas las cosas. Epicteto,[108] a su vez, aconseja examinarse en la mañana para recordarse no sólo los progresos que se deben hacer, sino los principios que deben guiar la acción:

> De mañana, en cuanto te levantes, pregúntate: "¿Qué me queda por hacer para adquirir la impasibilidad y la ausencia de perturbación? ¿Quién soy? ¿Un cuerpo? ¿Una fortuna? ¿Una reputación? Nada de todo eso. ¿Pero qué? ¿Soy un ser razonable?". Entonces, ¿qué se exige de un ser así? Repasa en tu mente tus acciones: "¿Qué desatendí de lo que conduce a la dicha? ¿Qué hice contrario a la amistad, a las obligaciones en sociedad, a las cualidades del corazón? ¿Qué deber omití en estas materias?"

Hasta entrevemos perspectivas aún más amplias cuando Epicteto,[109] al exhortar al filósofo a saber vivir solo consigo mismo, le da el ejemplo de Zeus, quien, cuando está solo después de la periódica conflagración del universo, y antes del inicio de un nuevo periodo cósmico, "descansa en sí mismo, piensa en la naturaleza de su propio gobierno y cultiva pensamientos dignos de él". Así continúa Epicteto:

> También nosotros debemos conversar con nosotros mismos, saber prescindir de los demás, no encontrarnos preocupados por la manera de ocupar nuestra vida, debemos pensar en el gobierno divino, en nuestras relaciones con el resto del mundo, considerar cuál fue hasta aquí nuestra actitud con respecto a los acontecimientos, cuál es ahora, cuáles son las cosas que nos afligen, también cómo podríamos remediarlas, cómo podríamos suprimirlas.

[106] Marco Aurelio, *Pensamientos*, II, 1.
[107] Galeno, *Del diagnóstico...*, p. 19.
[108] Epicteto, *Coloquios*, IV, 6, 34.
[109] Epicteto, *Coloquios*, III, 13, 6.

Aquí, el examen de conciencia parece formar parte de un ejercicio mucho más vasto, el de la meditación. El movimiento de concentración en sí y de atención a sí parece estar estrechamente vinculado con un movimiento inverso, el de dilatación y de expansión por medio del cual el yo se vuelve a situar en la perspectiva del Todo, de su relación con el resto del mundo y con el destino que se manifiesta en los acontecimientos.

La relación con el cosmos y la expansión del yo

La expansión del yo en el cosmos

Ya habíamos visto que uno de los ejercicios espirituales recomendados por Platón consistía en una especie de expansión del yo en la totalidad de lo real. El alma debía "tender siempre a abarcar el conjunto y la universalidad de lo divino y de lo humano", "la contemplación de la totalidad del tiempo y del ser".[110] Así el alma se extiende en cierto modo en la inmensidad, "se eleva a las alturas y gobierna al mundo entero",[111] mientras el cuerpo permanece solo habitando la ciudad:

> Su pensamiento, para el que todos los asuntos humanos no son sino mezquindades y nada, a los que no toma en cuenta, pasea por todas partes su vuelo, sondeando lo que está bajo tierra, midiendo lo que está sobre la tierra, estudiando el movimiento de los astros en la bóveda que domina el cielo, explorando en su totalidad la naturaleza de cada una de estas realidades sin jamás volver a descender a lo que está inmediatamente cerca.[112]

La contemplación aristotélica de la naturaleza, que va de la mirada amorosa dirigida hacia los astros al maravilloso placer

[110] *República*, 486 a. Sobre este tema, *cf.* P. Hadot, "La terre vue d'en haut et le voyage cosmique" en J. Schneider y Monique Léger-Orine, *Frontières et conquête spatiale. La philosophie à l'épreuve*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1988, pp. 31-40.
[111] *Fedro*, 246 b-c.
[112] *Teeteto*, 173 e.

que proporcionan las obras de la Naturaleza, provoca, a su vez, la misma elevación del pensamiento.

Asimismo hay una expansión del yo en el cosmos entre los epicúreos; proporciona la voluptuosidad de sumergirse en el infinito. El mundo que vemos no es, para el epicúreo, más que uno de los incontables mundos que se extienden en el espacio infinito y en el tiempo infinito:[113]

> Es en espacios incontables, infinitos, en donde el espíritu emprende el vuelo y se extiende para recorrerlos en todas las direcciones, de tal manera que nunca ve un mojón, un límite en el que pueda detenerse.
>
> Puesto que el espacio se extiende al infinito más allá de las murallas de este mundo, el espíritu se esfuerza por saber lo que se encuentra en esta inmensidad en la que puede hundir sus miradas tan lejos como lo desee, y en la que puede volar con un vuelo libre y espontáneo.
>
> Las murallas del mundo desaparecen. Veo en el vacío inmenso nacer las cosas [...] La tierra no me impide distinguir todo lo que, bajo mis pies, se lleva a cabo en las profundidades del vacío. Ante este espectáculo me siento invadido por un estremecimiento de placer divino.

Señalemos, de paso, piensen lo que piensen algunos historiadores, que no se necesitó esperar a Copérnico para que "las murallas del mundo desaparezcan" y para pasar del "mundo cerrado al universo infinito".[114]

Como la conciencia de la existencia, la contemplación epicúrea de la naturaleza es una elevación a la intemporalidad, como lo dice una sentencia epicúrea:[115] "Recuerda que, nacido mortal, y habiendo recibido una vida limitada, sin embargo te elevaste, por la ciencia de la naturaleza, hasta la eternidad y viste la infinidad de las cosas, las que serán y las que son".

Para los estoicos también existe un ejercicio de la expansión del yo y ésta se lleva a cabo, asimismo, en el infinito, mas

[113] Cicerón, *De natura deorum*, I, 21, 54; Lucrecio, *De rerum natura*, II, 1044-1047, y III, 16 y 30.

[114] Volviendo al título del libro de A. Koyré, *Du monde clos à l'univers infini*, París, 1973.

[115] *Sentencias vaticanas*, 10, Balaudé, p. 210.

ya no en el infinito de los incontables universos, pues para ellos el mundo es finito y único, sino en la infinidad del tiempo, en cuyo seno se repite eternamente el mismo desarrollo de los acontecimientos que constituye el mundo. El yo se sumerge en la totalidad del mundo, experimentando con alegría el ser parte integrante de él:[116]

> Dinos más bien cuán natural es para el hombre desplegar su pensamiento en el infinito. El alma humana es algo grande y noble. No admite más límites que aquellos que le son comunes con Dios mismo [...] Su patria es lo que encierra por su movimiento circular el cielo y el mundo [...]
>
> El alma alcanza la plenitud y la consumación de la felicidad que puede conseguir la condición humana cuando se eleva a las alturas y llega hasta el interior del seno de la naturaleza [...] se complace planeando en medio de los astros [...] Habiendo llegado allá arriba se alimenta y crece: liberada de sus obstáculos, vuelve a su origen.
>
> El alma recorre el mundo entero y el vacío que la rodea y su forma y se extiende en la infinidad del tiempo infinito y abraza y concibe el renacimiento periódico del universo.
>
> Abarcar con la mirada los cursos de los astros como si te llevaran en sus revoluciones y pensar constantemente en las transformaciones de los elementos los unos en los otros. Imágenes así purifican de las manchas de la vida terrestre.
>
> Constantemente imaginar la totalidad del mundo y la totalidad de la realidad.

En la tradición platónica, en la que domina el recuerdo de la *República*, del *Fedro* y del *Teeteto*, el vuelo del alma en los espacios cósmicos es un tema muy frecuente:[117]

> Aspirando a una vida de paz y de serenidad, contemplan la naturaleza y todo lo que se encuentra en ella [...] Acompañan con el pensamiento la Luna, el Sol, las evoluciones de los demás astros errantes o fijos; sus cuerpos permanecen en tierra sin duda, pero dan alas a sus almas para que, al elevarse al éter, observen las potencias que allí se encuentran, como conviene a hombres que se volvieron ciudadanos del mundo.

[116] Séneca, *Epistulae...*, 102, 21; *Quaestiones naturales*, I; prólogo, 12; Marco Aurelio, *Pensamientos*, XI, 1, 3; VII, 47, 1; X, 17.

[117] Filón de Alejandría, *De specialibus legibus*, II, § 45.

El astrónomo Ptolomeo, en quien se encuentran ecos de las doctrinas platónica, estoica y aristotélica, expresa también, en un epigrama que se le atribuye con cierta probabilidad, la impresión que tiene de estar asociado a la vida divina, cuando alza el vuelo con el pensamiento hacia los espacios celestes:[118] "Lo sé, soy mortal y no duro más que un día. Pero cuando acompaño, en su curso circular, las hileras presurosas de los astros, mis pies ya no tocan la tierra, llego ante el propio Zeus a saciarme de ambrosía como los dioses".

En todas las escuelas que lo practican, este ejercicio del pensamiento y de la imaginación consiste finalmente, para el filósofo, en tomar conciencia de su ser en el Todo, como punto minúsculo y de corta duración, mas capaz de expandirse en el inmenso campo del espacio infinito, y de aprehender por una sola intuición la totalidad de la realidad. El yo tendrá así un doble sentimiento, el de su pequeñez, al ver su individualidad corporal perdida en el infinito del espacio y del tiempo, y el de su grandeza, al experimentar su poder de abarcar la totalidad de las cosas.[119] También podemos decir que se trata de un ejercicio de desprendimiento, de distanciamiento, destinado a enseñarnos a ver las cosas con imparcialidad y objetividad. Eso es lo que los modernos llamarán el punto de vista de Sirio. En 1880, Renan[120] escribirá: "Cuando nos colocamos en el punto de vista del sistema solar, nuestras revoluciones tienen apenas la amplitud de movimientos de átomo. Desde el punto de vista de Sirio, es todavía menor".

Inútil decir que esta visión racional y universal nada tiene que ver con el supuesto trance del chamán.

La mirada desde arriba

De las alturas a las que se eleva por el pensamiento, el filósofo dirige desde arriba una mirada hacia la tierra y los hombres y los juzga en su justo valor. Como dice un texto de filosofía

[118] Traducción de A.-J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, t. I, París, 1944, p. 317; *Antología palatina*, IX, 577.

[119] *Cf.* P. Hadot, *La Citadelle intérieure*, pp. 195-198.

[120] E. Renan, *Oeuvres complètes*, t. II, París, 1948, p. 1037.

china:[121] "Ve las cosas en la luz del Cielo". La visión de la totalidad del ser y del tiempo, de la que habla la *República* de Platón, lleva a despreciar la muerte. Y, en el *Teeteto*, para el filósofo que recorre toda la extensión de lo real, todos los asuntos humanos son mezquindad y nada, y considera muy pequeñas las posesiones de los hombres, él que está habituado[122] "a abarcar con la mirada la tierra entera".

Este tema se encuentra en el famoso *Sueño de Escipión*, en el que Cicerón cuenta cómo Escipión Emiliano vio aparecer en su sueño a su abuelo Escipión *el Africano*. Transportado entonces en la Vía Láctea, desde donde contempla todo el universo, ve desde arriba la Tierra, que le parece un punto, de tal manera que se avergüenza de las pequeñas dimensiones del Imperio romano. Su abuelo le hace notar la existencia de amplias extensiones desérticas para hacerle sentir cuán minúsculo es el espacio en el que puede difundirse el renombre al que se atribuye tanta importancia.[123]

Bajo la influencia de una fuente neopitagórica, Ovidio,[124] al final de sus *Metamorfosis*, pone estas palabras en boca de Pitágoras: "Quiero emprender mi camino en medio de los astros elevados, deseo abandonar la Tierra, esta permanencia inerte, quiero hacerme llevar por las nubes [...], desde allá arriba veré a los hombres errando a la ventura y temblando de miedo, por falta de razón, ante la idea de la muerte".

Los epicúreos y los estoicos recomiendan también esta actitud. Desde lo alto de las regiones serenas, Lucrecio[125] dirige sus miradas hacia los hombres, y los ve "errar por todas partes y buscar al azar el camino de la vida". Para Séneca,[126] el alma del filósofo, transportada en medio de los astros, lanza desde arriba del cielo una mirada hacia la Tierra, que le parece un punto. Se burla entonces del lujo de los ricos. Las guerras por las fronteras que los hombres ponen entre ellos le parecen ri-

[121] Fong Yeou-Lan, *Précis de philosophie chinoise*, París, 1952, p. 128.
[122] *Teeteto*, 174 e.
[123] Cicerón, *De Republica*, VI, 9, 9. Véase A.-J. Festugiére, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, t. II, París, 1944, pp. 441-459.
[124] Ovidio, *Metamorfosis*, XV, 147 y ss.
[125] Lucrecio, *De rerum natura*, II, 8.
[126] Séneca, *Quaestiones naturales*, I, prólogo, 7-10.

dículas, y los ejércitos que invaden los territorios no son sino hormigas que se afanan en un espacio limitado.

Es también lo que piensa el cínico Menipo en el brillante relato de Luciano intitulado *Icaromenipo*, cuando, habiendo llegado a la Luna, ve a los hombres pelear estúpidamente por los límites de un país y a los ricos enorgullecerse de sus tierras, que, dice, no son más grandes que un átomo de Epicuro. También él, al ver desde arriba a los hombres, los compara con hormigas. En otra obra, intitulada *Caronte*, el pasador de los muertos Caronte mira desde una altura vertiginosa la vida de los hombres sobre la Tierra y la demencia de sus actos, si se los examina pensando que pronto han de morir.

Precisamente, no carece de importancia el que este observador sea el pasador de los muertos. Mirar desde arriba es ver las cosas en la perspectiva de la muerte. En ambos casos, es considerarlas con desprendimiento, distancia, perspectiva, objetividad, tal cual son en sí mismas, situándolas en la inmensidad del universo, en la totalidad de la naturaleza, sin agregarles los falsos prestigios que les atribuyen nuestras pasiones y las convenciones humanas. La mirada desde arriba modifica nuestros juicios de valor sobre las cosas. El lujo, el poder, la guerra, las fronteras, las preocupaciones de la vida cotidiana se vuelven ridículos.

Como vemos, tomar conciencia de sí mismo, ya sea en el movimiento de concentración hacia uno o en el de expansión hacia el Todo, siempre requiere el ejercicio de la muerte, que es, en cierto modo, desde Platón, la esencia misma de la filosofía.

La física como ejercicio espiritual

Ya hablamos del ejercicio espiritual de la física.[127] La expresión tiene un sonido extraño en nuestros oídos modernos. Sin embargo, corresponde en realidad a la idea que se tuvo tradicionalmente de la física en la filosofía antigua, por lo menos a partir de Platón.

De manera general, la física antigua no pretende proponer

[127] *Cf. supra*, p. 152-153.

un sistema de la naturaleza totalmente riguroso en todos sus detalles. Indiscutiblemente hay principios generales de explicación; por ejemplo, la oposición entre la elección de lo mejor y la necesidad, en el *Timeo*, o el vacío y los átomos, en Epicuro; también hay una visión global del universo. Pero en lo que se refiere a las explicaciones de fenómenos particulares, el filósofo antiguo no pretende llegar a la certidumbre; se contenta con proponer varias, o una sola explicación verosímil o razonable, que satisfacen el entendimiento y le proporcionan placer. A propósito de los metales, hace Platón esta observación:[128]

> Y asimismo, para las demás variedades (de metales) no sería nada complicado extenderse hablando de ellas al buscar ese tipo de relato que es el mito verosímil; ese tipo de relato da a todo hombre que, a manera de descanso, dejando de lado los discursos relativos a las realidades que siempre son, y considerando lo verosímil que se vincula con el devenir, goza de un placer sin remordimientos, la posibilidad de poner en su vida un momento de entretenimiento moderado y razonable.

Aquí, como siempre, hay que tener en cuenta la ironía platónica, que aparenta no tomar en serio aquello por lo que tiene un gran interés, pero Platón considera que las cosas naturales, producidas por los dioses, escapan finalmente de nuestro conocimiento. En general, podemos decir que los escritos de la Antigüedad que se refieren a la física no son tratados en los cuales, de una vez por todas, se expusiera una teoría definitiva y sistemática de los fenómenos físicos examinados por sí mismos. Su finalidad es otra. Se trata ya sea de aprender a abordar los problemas de una manera metódica, como sucede con Aristóteles, ya de consagrarse a lo que Epicuro llama el ejercicio *(energêma)* continuo de la ciencia de la naturaleza *(physiologia)*, ejercicio, dice,[129] "que brinda en grado máximo serenidad en esta vida", ya de elevar el espíritu por medio de la contemplación de la naturaleza.

[128] *Timeo*, 59 c-d. *Cf.* J. Mittelstrass, *Die Rettung der Phänomene*, Berlín, 1962, p. 110.
[129] Epicuro, *Carta a Heródoto*, 36, Balaudé, p. 152.

Este ejercicio tiene pues una finalidad moral, cuya coloración es sin duda diferente en las diversas escuelas, pero que siempre se reconoce. Esto ya se observa en el *Timeo*. Platón[130] invita en él al alma humana a imitar, en el movimiento de sus pensamientos, al alma del mundo y a alcanzar así el objetivo de la vida humana. Para Aristóteles, la práctica de la investigación trae alegría al alma y le hace alcanzar también la dicha suprema de la vida: a menudo el filósofo no encontrará más que lo verosímil, el *eulogon*, lo que no es satisfactorio para el espíritu, pero le proporciona alegría.[131] Para Epicuro, el ejercicio de la ciencia de la naturaleza libera del temor a los dioses y del miedo a la muerte.

Es en un texto de Cicerón, inspirado por la filosofía de la Nueva Academia, en donde encontraremos quizás la mejor descripción de la física concebida como ejercicio espiritual. Como buen discípulo de Arcesilao y de Carneades, empieza por proseguir las reflexiones platónicas acerca de las incertidumbres vinculadas con el conocimiento de la naturaleza, y sobre todo acerca de las dificultades de la observación y de la experimentación. Pero no por ello las investigaciones físicas dejan de tener una finalidad moral:[132]

> No considero que haya que renunciar a esas preguntas de los físicos. La observación y la contemplación de la naturaleza es una especie de alimento natural para las almas y los espíritus. Nos enderezamos, nos expansionamos *[leo latiores]*, miramos desde arriba las cosas humanas y, al contemplar las cosas superiores y celestes, despreciamos nuestras cosas humanas como mezquinas y limitadas. La investigación de las cosas que son las más grandes y al mismo tiempo las más oscuras nos proporciona placer: si, en esta búsqueda, algo verosímil se presenta a nosotros, nuestro entendimiento se llena de un noble placer humano.

A su vez, al principio de sus *Quaestiones naturales*, Séneca[133] ve en la elevación del alma la principal justificación de la física:

[130] *Timeo*, 90 a.
[131] J.-M. Le Blond, *Aristote, philosophe de la vie*, París, 1944, p. 71.
[132] Cicerón, *Ad Lucullus*, 41, 127.
[133] Séneca, *Quaestiones naturales*, I, prólogo, 17.

Contemplar estas cosas, estudiarlas, consagrarse a ellas, absorberse en ellas, ¿no es superar la condición mortal y tener acceso a una condición superior? ¿Qué provecho, me dices, podrás sacar de tus estudios? Si no hay otro, sin duda ninguna éste: sabré que todo es pequeño cuando haya tomado la medida de Dios.

De hecho, aunada o no a un esfuerzo de explicación racional, la contemplación de la naturaleza tiene un significado existencial. Es la mayor dicha sobre la tierra, según el poeta Menandro,[134] tal vez influido por Epicuro:

La mayor dicha a mis ojos [...], antes de volver muy rápido allá de donde vinimos, es haber contemplado sin turbación estos seres augustos: el sol que brilla sobre todos, los astros, el agua, las nubes, el fuego. Que se viva cien años o pocos años, siempre este mismo espectáculo se ofrece ante nuestros ojos y jamás veremos otro que sea más digno de homenaje.

Se trata aquí de una tradición constante en la filosofía antigua: lo que da sentido y valor a la vida humana es la contemplación de la Naturaleza, y gracias a esta contemplación cada día es una fiesta para el hombre de bien.[135]

Es en el estoicismo en donde el ejercicio de la física adquiere toda su importancia. En efecto, más que ningún otro, el estoico es consciente de estar a cada instante en contacto con el universo entero. Se debe a que, en cada acontecimiento presente, está implicada la totalidad del universo:[136]

Te suceda lo que te suceda, estaba preparado por adelantado para ti, desde toda la eternidad, y el enlace de las causas desde siempre trenzó tu sustancia con el encuentro de este acontecimiento.

Este acontecimiento que te sale al encuentro te llegó, te fue coordinado, fue puesto en relación contigo, habiendo sido hilado contigo desde el comienzo, a partir de las causas más antiguas.

Todo acontecimiento que te sale al encuentro fue vinculado contigo por el destino y fue hilado contigo a partir del Todo desde el comienzo.

[134] Traducción de A.-J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, t. II, pp. 165 y 169.
[135] Plutarco, *De tranquillitate animi*, 477 c-e.
[136] Marco Aurelio, *Pensamientos*, X, 5; V, 8, 12; IV, 26.

Así, la concentración del yo en el presente y la expansión del yo en el cosmos se llevan a cabo en un solo instante. Como lo dice Séneca:[137] "Él goza del presente sin depender de lo que aún no es [...] carece de esperanza y de deseo, no se lanza hacia una meta problemática, pues está satisfecho con lo que posee. Y no se satisface con poco, pues lo que posee es el universo [...] Al igual que Dios, dice: 'Todo es mío'".

Así pues, en todo momento, al enfrentar cada acontecimiento, estoy en relación con todo el desarrollo pasado y futuro del universo. Y la elección de vida estoica consiste precisamente en decir "sí" al Universo en su totalidad, luego a desear que lo que sucede suceda como sucede. Marco Aurelio[138] dice al universo: "¡Amo contigo!" Ahora bien, es la física la que hace comprender que todo está en todo y que, como decía Crisipo,[139] una sola gota de vino puede mezclarse con todo el mar y extenderse al mundo entero. El consentimiento al destino y al Universo, renovado con motivo de cada acontecimiento, es pues la física practicada y vivida. Este ejercicio consiste en poner la razón individual en armonía con la Naturaleza, que es la Razón universal, es decir, en igualarse con el Todo, en sumergirse en el Todo,[140] en ya no ser "hombre", sino "Naturaleza". Esta tendencia al despojamiento del hombre es constante en las escuelas más diversas, desde Pirrón, quien, como vimos, decía que era difícil depojar al hombre, hasta Aristóteles, para quien la vida conforme al espíritu es sobrehumana, y hasta Plotino,[141] para quien, en la experiencia mística, ya no se es "hombre".

La relación con el otro

A lo largo de nuestra presentación de las diferentes escuelas filosóficas, encontramos el problema de las relaciones del filósofo con los demás hombres, de su papel en la ciudad, de su

[137] Séneca, *De beneficiis*, VII, 2, 5 y 3, 3.
[138] Marco Aurelio, *Pensamientos*, X, 21.
[139] Plutarco, *De las nociones comunes*, 37, 1078 e, en *Les Stoïciens*, ed. É. Bréhier, p. 169.
[140] Séneca, *Epistulae...*, 66, 6.
[141] Plotino, *Enéadas*, V, 3 (49), 4, 10, y VI, 7 (38), 34, 16-17.

vida con los demás miembros de la escuela. Aquí de nuevo existen notables constantes en la práctica de la filosofía. Reconoceremos primero la importancia capital de la dirección espiritual.[142] Ésta consta de dos aspectos: por una parte, la acción de educación moral en general, por la otra, la relación que vincula individualmente a un maestro con un discípulo. En estos dos aspectos, la filosofía antigua es dirección espiritual. Como lo dirá Simplicio,[143] al final de la historia del pensamiento antiguo:

> ¿Qué lugar tendrá el filósofo en la ciudad? Será el de un escultor de hombres y de un artesano que fabrica ciudadanos leales y dignos. No tendrá, pues, otro oficio que el de purificarse a sí mismo y de purificar a los demás para vivir la vida conforme a la naturaleza que conviene al hombre; será el padre común y el pedagogo de todos los ciudadanos, su reformador, su consejero y su protector, ofreciéndose a todos para cooperar en el cumplimiento de todo bien, regocijándose con quienes tienen dicha, compasivo con quienes están afligidos y consolándolos.

En lo que se refiere a la educación moral general, como ya lo vimos, la filosofía tomó el relevo de la ciudad. La ciudad griega, como bien lo mostró I. Hadot,[144] se preocupaba ante todo por la formación ética de los ciudadanos, como lo atestigua, entre otros, la costumbre de erigir en las ciudades estelas en las que se grababan las máximas de la sabiduría délfica. Cada escuela filosófica quiso proseguir a su manera esta misión educadora, ya sea como los platónicos y los aristotélicos, influyendo en los legisladores y los gobernantes, considerados los educadores de la ciudad, o bien, como los estoicos, los epicúreos o los cínicos, intentando convertir a los individuos por medio de una propaganda misionera que se dirigía a todos, sin distinción de sexo o de condición social.

La dirección espiritual se presenta pues como un método de educación individual. Tiene una doble finalidad. Se trata

[142] I. Hadot, "The Spiritual Guide", *Classical Mediterranean Spirituality. Egyptian, Greek, Roman*, ed. A. H. Armstrong, Nueva York, 1986, pp. 436-459.
[143] Simplicio, *Comentario sobre el Manual de Epicteto*, XXXII, línea 154, ed. I. Hadot, Leyde, Brill, 1995.
[144] I. Hadot, "The Spiritual Guide", pp. 441-444.

ante todo de permitir al discípulo que tome conciencia de sí mismo, es decir, de sus defectos y de sus progresos. Era, según Marco Aurelio, el papel que había desempeñado en su vida el estoico Junio Rústico:[145] "Haber tenido la idea de la necesidad que yo tenía de corregir mi estado moral y de cuidar de él". Luego se trata de ayudar al discípulo a hacer razonables elecciones particulares en la vida de todos los días. Razonables, es decir probablemente buenas, pues la mayor parte de las escuelas concuerdan en reconocer que, cuando se trata de decidir acciones que no dependen por completo de nosotros, navegar, hacer la guerra, casarse, tener hijos, no podemos esperar hasta tener la certeza para actuar y debemos hacer elecciones conforme a probabilidades. Entonces, a menudo es indispensable un consejero.

P. Rabbow e I. Hadot[146] analizaron muy bien los métodos y las formas de la dirección espiritual individual de cuya práctica dan testimonio casi todas las escuelas filosóficas. Tal cual se nos muestra en los *Diálogos* de Platón o en las *Memorables* de Jenofonte, Sócrates puede ser considerado el tipo mismo del director espiritual, quien, por medio de sus discursos y de su manera de ser, provoca una melladura o un choque en el alma de aquel a quien se dirige y lo obliga de esa manera a volver a poner en tela de juicio su propia vida. Podemos también calificar con el mismo término la influencia que Platón ejerce en Dión de Siracusa y los consejos morales y políticos que le da. Además, la tradición refiere que Platón estaba atento al carácter particular de cada uno de sus discípulos. Habría dicho a propósito de Aristóteles:[147] "Para él necesito un freno", y a propósito de Jenócrates: "Para éste necesito un acicate". Y constantemente repetía a Jenócrates, quien siempre se mostraba severo y grave: "Haz pues un sacrificio a las Gracias".

De hecho, Platón presenta él mismo, en la *Carta VII*, los principios que deben regir tanto la dirección espiritual como la acción política:[148] "Cuando se dan consejos a un enfermo

[145] Marco Aurelio, *Pensamientos*, I, 7, 1.
[146] P. Rabbow, *Seelenführung*, pp. 260-279; I. Hadot, "The Spiritual Guide", pp. 444-459.
[147] D. L., IV, 6.
[148] *Carta* VII, 330 c-331 a, trad. Brisson, pp. 176-177.

que sigue un régimen erróneo, lo primero que hay que hacer para devolverlo a la salud es cambiar su modo de vida".

Se requiere un cambio de vida para poder curarse. A quien acepta este cambio de vida se le pueden dar consejos:

> He aquí pues el estado de ánimo que es el mío cuando alguien viene a pedirme consejo sobre uno de los puntos más importantes de su vida, por ejemplo acerca de la posesión de riquezas o del cuidado que debe darse al cuerpo o al alma; si me parece que su vida de todos los días ha tomado cierto cariz o si parece estar de acuerdo en obedecer mis consejos sobre aquello para lo que me consulta, pongo todo mi interés en aconsejarlo y no me detengo más que después de haber cumplido religiosamente mi tarea.

Encontramos aquí el principio de la ética del diálogo: no se puede dialogar más que con alguien que desea sinceramente hacerlo. No se intentará pues obligar a quien se niega a cambiar de modo de vida. No hay que irritarlo ni alabarlo, ni hacerle reproches vanos ni ayudarlo para la satisfacción de deseos que reprobamos. Y esto también vale para la ciudad que se niega a cambiar de modo de vida. El filósofo podrá decir que condena la depravación de la ciudad, si esto puede tener alguna utilidad. ¡Pero que no recurra a la violencia! "Cuando no es posible asegurar la llegada de un mejor régimen político sin desterrar y sin degollar hombres, más vale permanecer tranquilo y orar por su bien personal y el de la ciudad".

A propósito de los cínicos, conocemos cierto número de anécdotas en las que el maestro pone a prueba a tal o cual discípulo al humillarlo o al reprenderlo.[149] De la escuela de Epicuro, tenemos valiosos testimonios sobre la práctica de la dirección espiritual, sobre todo en forma epistolar. En la escuela de Epicuro, la práctica de la dirección espiritual era objeto hasta de una enseñanza, como lo atestigua el tratado de Filodemo[150] *Sobre la libertad de palabra*, sacado de las cla-

[149] *Cf.* la actitud de Crates con respecto a su discípulo Zenón, en L. Paquet, *Les Cyniques grecs*, París, 1992, p. 166.

[150] Sobre este tratado, *cf.* M. Gigante, "Philodème. *Sur la liberté de parole*", Asociación Guillaume Budé, Actes du VIIIe Congrès (1968), París, 1970, pp. 186-220 y *Ricerche Filodemee*, Nápoles, 2ª ed., 1983, pp. 55-113.

ses impartidas sobre ese tema por el epicúreo Zenón.[151] La franqueza del maestro aparece en él como un arte definido como aleatorio (estocástico), en la medida en que debe tomar en cuenta los momentos y las circunstancias. El maestro debe, pues, esperar fracasos, intentar y volver a intentar corregir la conducta del discípulo compadeciendo sus dificultades. Pero para ello es necesario que el discípulo no dude en confesar sus dificultades y sus errores y que hable con absoluta libertad. Como vemos, la tradición epicúrea reconoce el valor terapéutico de la palabra. A su vez, el maestro debe escuchar con simpatía, sin burla ni mala voluntad. En respuesta a la "confesión" del discípulo, a su vez, el maestro deberá hablar libremente para amonestar al discípulo haciéndole comprender la verdadera finalidad de estas reprimendas. Epicuro, señala Filodemo, no dudó en hacer reproches bastante mordaces en una carta dirigida a su discípulo Apolónides. Es necesario que la amonestación sea serena, sin faltar a la amabilidad. Observaremos que Filodemo agrega también que el filósofo no debe temer dirigir reproches a los hombres políticos.

En la escuela de Epicuro tenemos un ejemplo de dirección espiritual en la carta que uno de sus discípulos, Metródoro,[152] escribe al joven Pitocles:

> Me dices que el aguijón de la carne te lleva a abusar de los placeres del amor. Si no infringes las leyes y no perturbas de ninguna manera las buenas costumbres establecidas, si no molestas a ninguno de tus vecinos, si no agotas tus fuerzas y no prodigas tu fortuna, entrégate sin escrúpulos a tu inclinación. Sin embargo, es imposible no ser detenido por lo menos por una de esas barreras: los placeres del amor jamás fueron provechosos para nadie, y mucho es cuando no perjudican.

Sabemos poco acerca de la dirección espiritual en el antiguo estoicismo. En todo caso podemos suponer que los tratados estoicos de casuística que habían escrito Antípater de Tarso y Diógenes de Babilonia, y cuyo rastro encontramos en el tratado *De oficiis* de Cicerón, resumían una larga experien-

[151] P. Rabbow, *Seelenführung...*, pp. 269-270.

[152] Trad. Festugière, en *Épicure et ses dieux*, p. 40; *Sentencias vaticanas*, LI, Balaudé, p. 216.

cia de dirección espiritual. Sea lo que fuere, la historia del estoicismo nos presenta varias figuras de directores espirituales: Séneca en sus *Epistulae morales ad Lucilium*, Musonio Rufo en sus escritos, Epicteto en los *Coloquios* referidos por Arriano. La dirección espiritual de Séneca es muy literaria. De punta a punta de sus cartas, las fórmulas contundentes, las imágenes, hasta las sonoridades son elegidas a propósito. Mas las observaciones psicológicas y la descripción de los ejercicios estoicos son también muy valiosas. Todo hace pensar que el maestro estoico de Marco Aurelio, Junio Rústico, fue para él un director espiritual, contra el cual el futuro emperador se irritó a menudo, sin duda debido a la franqueza de este filósofo.

En la *Vida de Plotino* escrita por Porfirio, y en otras *Vidas* de filósofos de finales de la Antigüedad, muchas anécdotas permiten entrever prácticas de dirección espiritual. Por ejemplo, encontramos esta célebre historia de Plotino aconsejando viajar a Porfirio,[153] atormentado por pensamientos de suicidio. Por otro lado, también conocemos un detalle interesante sobre la manera en que Edesio, un filósofo que enseñaba en Pérgamo en el siglo IV, corregía la arrogancia de sus alumnos:[154]

> Edesio tenía una manera de ser afable y allegada al pueblo. Después de las justas dialécticas, salía a pasear por Pérgamo con sus discípulos más distinguidos. Quería que sus discípulos tuvieran en el alma un sentimiento de armonía y de responsabilidad para con el género humano; cuando veía que eran insultantes y altaneros debido al orgullo que tenían de sus opiniones, les hacía caer las alas, no en el mar, sino en la tierra y en el seno de la vida humana. Si encontraba a una vendedora de hortalizas, le daba gusto, se detenía a discutir con ella los precios, el dinero que ganaba, la producción de las verduras. Actuaba de la misma manera con un tejedor, un herrero, un carpintero.

Un texto de Plutarco[155] resumirá oportunamente todo lo que acabamos de dejar entrever acerca del fenómeno de la

[153] Porfirio, *Vida de Plotino*, 11, 13.

[154] Eunapio, *Vida de los filósofos y de los sofistas*, pp. 57, 10-18, Giangrande; véase R. Goulet, "Aidésius de Cappadoce", en R. Goulet, *Dictionnaire des philosophes antiques*, t. 1, p. 74.

[155] Plutarco, *Cómo escuchar*, 43 d.

dirección espiritual en las escuelas filosóficas y de la libertad de palabra en la que se hacía hincapié. En caso, dice, de que aquel que viene a escuchar a un filósofo esté perturbado por algo particular, si lo atormenta una pasión, que necesita ser reprimida, un sufrimiento que requiere sosiego, en ese caso hay que manifestarlo ante todo el mundo y curarlo.

> Si un momento de rabia, un acceso de superstición, un desacuerdo agudo con nuestro entorno, o un deseo apasionado producido por amor, haciendo vibrar fibras de nuestro corazón que jamás han vibrado, aumenta más la confusión de nuestros pensamientos, no hay que intentar hablar de otra cosa con el maestro para no ser censurado, pues son precisamente los discursos que tratan de esas pasiones los que hay que escuchar durante las lecciones y, acabada la lección, hay que ir al encuentro particular de los maestros haciéndoles preguntas suplementarias. Hay que evitar hacer lo contrario, a semejanza de la mayoría de la gente: aprecian a los filósofos y los admiran cuando hablan de otros temas, pero si el filósofo, dejando a los demás de lado, les habla en particular, con franqueza, de las cosas que son para ellos importantes y se las recuerda, lo soportan mal y lo encuentran indiscreto.

La mayoría de la gente, continúa Plutarco, no considera a los filósofos más que como sofistas, quienes, en cuanto se levantaron de su cátedra y dejaron de lado sus libros y sus manuales de iniciaciones, son inferiores a los demás "en los actos reales de la vida", pero sucede todo lo contrario con el modo de vida de los verdaderos filósofos.

Las filosofías antiguas desarrollaron pues todo tipo de prácticas de terapia del alma, ejercitándose por medio de diferentes formas de discursos, trátese de la exhortación, de la reprimenda, del consuelo o de la instrucción. En Grecia se sabía desde Homero y Hesíodo que era posible modificar las decisiones y las disposiciones interiores de los hombres eligiendo con habilidad las palabras capaces de persuadir.[156] Dentro de esta tradición, en la época de los sofistas se constituirán las reglas del arte retórico. La dirección espiritual filo-

[156] *Cf.* J. de Romilly, *"Patience mon coeur!" L'Essor de la psychologie dans la littérature grecque classique*, París, 1984.

sófica, y de hecho también los ejercicios espirituales por medio de los cuales el individuo se esfuerza en influir en sí mismo y en modificarse a sí mismo, utilizarán en efecto procedimientos retóricos para provocar la conversión y efectuar la convicción.

Sobre todo, el empleo de la dirección espiritual y la terapia de las almas conducirán a las filosofías antiguas a un gran conocimiento del "corazón humano", de sus motivaciones, conscientes o inconscientes, de sus intenciones profundas, puras o impuras. El *Fedro* de Platón había permitido entrever, pero sin entrar en detalles, la posibilidad de una retórica que sabría adaptar sus géneros de discursos a los diferentes tipos de almas. Existía de hecho todo un programa de dirección de conciencia. El libro II de la *Retórica* de Aristóteles lleva a cabo en parte este proyecto al describir todo lo que hay que conocer de las disposiciones del oyente; por ejemplo, las influencias que ejercen en él las pasiones, su nivel social o su edad. También son muy importantes las descripciones de las virtudes y de los vicios en las diferentes *Éticas* de Aristóteles, donde están destinadas a instruir al legislador sobre la manera de gobernar a los hombres. Ya vimos que el tratado epicúreo *Sobre la libertad de palabra* estudiaba con precisión los sentimientos que nacen en el individuo con motivo de las amonestaciones, de la confesión y de la culpabilidad. Encontramos en el epicúreo Lucrecio y en el estoico Séneca una notable descripción de las torturas que el alma humana sabe infligirse: "Cada uno intenta huir de sí mismo [...] pero permanece apegado a su pesar a ese yo al que detesta",[157] de este tedio que llega "hasta el asco" y que hace decir: "¿Hasta cuándo las mismas cosas?",[158] o también de la duda en convertirse a la filosofía que Séneca describe en el prólogo de su tratado *De tranquillitate animi*, haciendo hablar a su amigo Sereno, quien en cierto modo se confiesa a Séneca:[159]

> Al observarme atentamente, descubrí en mí algunos defectos muy evidentes y que pude ver con claridad, otros que se disimulan en

157 Lucrecio, *De rerum natura*, III, 1068.
158 Séneca, *Epistulae...*, 24, 26.
159 Séneca, *De tranquillitate animi*, I, 1.

regiones profundas, por último otros que no son continuos, mas reaparecen sólo a intervalos [...] La disposición en la que me sorprendo muy a menudo (pues ¿por qué no me confesaría a ti como a un médico?) es no estar francamente liberado de mis temores y de mis repugnancias de antaño, ni por completo bajo su dominio.

Sereno analiza detenidamente todos los aspectos de su irresolución, sus dudas entre la vida sencilla y la vida de lujo, entre la vida activa al servicio de los hombres y el ocio que trae consigo la tranquilidad, entre el deseo de inmortalizarse en una obra literaria y el afán de no escribir más que por su utilidad moral.

También encontraríamos observaciones muy interesantes en el largo comentario que el neoplatónico Simplicio consagró al *Manual* de Epicteto.

Esta práctica tradicional de la dirección de conciencia llevó a comprender mejor todo lo que exige la pureza de la acción moral. Tomaremos como ejemplo las *Meditaciones* de Marco Aurelio, donde se encuentra una descripción ideal de la manera en que hay que practicar la acción sobre el otro. No podemos dejar de admirar por ejemplo la extremada delicadeza con la que Marco Aurelio define la actitud que se debe tener para actuar sobre la conciencia de otro, la benevolencia que debe manifestarse al que cometió una falta, cómo hay que dirigirse a él...[160]

sin humillarlo, sin hacerle sentir que se le soporta, pero con franqueza y bondad [...] con dulzura, sin ironía, sin humillar, sino con afecto, con un corazón exento de amargura, no como se haría en una escuela, ni para hacerse admirar por alguien si asistiera a la conversación, sino en verdad cara a cara, aun si otros están presentes.

Aquí, al parecer, Marco Aurelio vislumbra que la dulzura es algo tan delicado que hasta querer ser dulce sería dejar de serlo, porque toda artimaña y todo amaneramiento destruyen la dulzura. Además sólo se influye eficazmente en los demás

[160] Marco Aurelio, *Pensamientos*, XI, 13, 2, y XI, 18, 18; *cf.* P. Hadot, *La Citadelle intérieure*, p. 241.

cuando no se intenta influir en ellos, cuando se evita toda violencia, hasta espiritual, en contra de uno mismo o de los demás. Es esta simple dulzura, es esta delicadeza la que tiene el poder de hacer cambiar de parecer, de convertir, de transformar a los demás. Y, asimismo, cuando se desee hacer un bien a otro, la intención de hacerlo no será verdaderamente pura más que si es espontánea e inconsciente de ella misma. El perfecto benefactor es aquel que no sabe lo que hizo:[161] "Hay que ser de los que hacen el bien inconscientemente". Aquí llegamos a la paradoja suprema: un querer tan fuerte que se suprime como querer, una costumbre que se vuelve naturaleza y espontaneidad. Al mismo tiempo, resulta que la perfección de la relación con el otro culmina en el respeto y el amor a los demás. De hecho, para todas las escuelas, lo que motiva profundamente la elección de vida, tanto como sus discursos, es el amor a los hombres. Es este amor el que inspira tanto al Sócrates de la *Apología* o del *Eutifrón*[162] de Platón como la propaganda epicúrea o estoica, y hasta el discurso escéptico.[163]

El sabio

La figura del sabio y la elección de vida

En toda la Antigüedad se considera a la sabiduría un modo de ser, un estado en el que el hombre *es* radicalmente distinto de los demás hombres, en el que es una especie de superhombre. Si la filosofía es la actividad por medio de la cual el filósofo se ejercita en la sabiduría, este ejercicio consistirá necesariamente no sólo en hablar y en disertar de cierta manera, sino en ser, en actuar y en ver el mundo de un cierto modo. Si, pues, la filosofía no sólo es un discurso, sino una elección de vida, una opción existencial y un ejercicio vivido, es porque es deseo de la sabiduría. Es cierto que, en la noción de sabiduría, se incluye la idea de un saber perfecto. Sin

[161] Marco Aurelio, v, 6, 3.
[162] Platón, *Eutifrón*, 3 d 6.
[163] Sexto Empírico, *Hipotiposis pirrónicas*, III, 280; Dumont, *Les Sceptiques*, p. 212.

embargo, como lo hemos visto a propósito de Platón y de Aristóteles, este saber no consiste en la posesión de informaciones acerca de la realidad, sino que también es un modo de vida que corresponde a la actividad más elevada que el hombre pueda ejercer y se vincula íntimamente con la excelencia, la virtud del alma.

En cada escuela, la figura del sabio es por tanto la norma trascendente que determina el modo de vida del filósofo. Y debemos hacer constar que, en la descripción de esta norma, hay, más allá de las diferencias que aparecen en las diversas escuelas, acuerdos profundos, tendencias comunes que podemos descubrir. Aquí encontramos el mismo fenómeno que describimos a propósito de los ejercicios espirituales.

En primer lugar, el sabio se conserva idéntico a sí mismo, en una perfecta igualdad de ánimo, es decir, feliz sin importar las circunstancias. Así, Sócrates, en el *Banquete* de Platón, conserva las mismas disposiciones sin importar si se ve obligado a soportar el hambre y el frío o, por el contrario, si se encuentra en la abundancia. Sabe con la misma facilidad abstenerse y gozar de las cosas. Se decía de Aristipo,[164] uno de los discípulos de Sócrates, que se adaptaba a todas las situaciones, sabiendo gozar de lo que se presentaba y no sufrir por la ausencia de los bienes de los que carecía. En cuanto a Pirrón, se conservaba siempre en el mismo estado interior, lo que quiere decir que, si llegaban a cambiar las circunstancias exteriores, no modificaba en nada sus resoluciones y sus disposiciones. La coherencia consigo mismo y la permanencia en la identidad caracterizan también al sabio estoico, pues la sabiduría consiste en siempre desear y en siempre no desear la misma cosa.

Se debe precisamente a que el sabio encuentra su felicidad en él mismo y a que es así independiente *(autarkês)* con respecto a las circunstancias y a las cosas exteriores, como Sócrates, quien, según las *Memorables* de Jenofonte, vivía bastándose a sí mismo, sin cargarse de cosas superfluas. Ésta es una de las características del sabio según Platón,[165] quien hace decir a

[164] Diógenes Laercio, II, 66.
[165] *República*, 387 d 12.

Sócrates: "Si existe un hombre que se basta a sí mismo para ser feliz es el sabio, y es de todos los hombres quien menos necesita del otro". Y según Aristóteles,[166] el sabio lleva la vida contemplativa, porque no requiere cosas exteriores para ejercerla y el sabio encuentra así en ella la felicidad y la perfecta independencia. No depender más que de uno, bastarse a sí mismo, reduciendo al máximo sus necesidades, es muy específicamente el ideal de los filósofos cínicos. Los epicúreos, por su parte, lo logran al limitar y dominar sus deseos; ya no son entonces dependientes de la necesidad. En cuanto a los estoicos, prefieren decir que la virtud se basta a sí misma para la felicidad.

Si el sabio siempre se conserva idéntico a sí mismo y si se basta a sí mismo, ello se debe, por lo menos para Pirrón, para los cínicos y para los estoicos, a que las cosas exteriores no pueden perturbarlo, ya que considera que no son ni buenas ni malas, pues, por diversas razones, se niega a emitir un juicio de valor sobre ellas y las declara entonces indiferentes. A Pirrón, por ejemplo, todo le es indiferente, porque somos incapaces de saber si las cosas son buenas o malas; no podemos, pues, establecer diferencia entre ellas. Para los estoicos, todo lo que no depende de nosotros es indiferente; no hay más que una cosa que depende de nosotros y no es indiferente: el bien moral, es decir, la intención de hacer el bien porque es el bien. Por sí mismas, todas las demás cosas no son ni buenas ni malas, mas depende de nosotros hacer de ellas un buen o mal uso, por ejemplo de las riquezas o de la pobreza, de la salud o de la enfermedad. Su valor depende, pues, del uso soberano que de ellas hace el sabio. Su indiferencia no es desinterés con respecto a todo, sino una conversión del interés y de la atención hacia otra cosa que lo que acapara la atención y la preocupación de los demás hombres. Por ejemplo, para el sabio estoico podemos decir que a partir del momento en que descubrió que las cosas indiferentes no dependen de su voluntad, sino de la de la Naturaleza universal, adquieren para él un interés infinito, las acepta con amor, pero todas con un mismo amor, las encuentra bellas, mas todas con la misma admira-

[166] Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, x, 1177 a 27.

ción. Dice "sí" al universo entero y a cada una de sus partes, a cada uno de sus acontecimientos, aun si esa parte o ese hecho parecen penosos o repugnantes. Por otra parte, aquí encontramos de nuevo la actitud de Aristóteles con respecto a la Naturaleza: no hay que tener una aversión pueril a tal o cual realidad producida por la Naturaleza, pues, como decía Heráclito, hasta en la cocina hay dioses. Esta indiferencia del sabio corresponde a una transformación total de la relación con el mundo.

Uniformidad del estado de ánimo, ausencia de necesidad, indiferencia hacia las cosas indiferentes: estas cualidades del sabio fundamentan la tranquilidad de su alma y su falta de perturbación. Además, el origen de las perturbaciones del alma puede ser muy diverso. A los ojos de Platón, es el cuerpo, por sus deseos y sus pasiones, el que ocasiona el desorden y la inquietud en el alma. Pero también están las preocupaciones de la vida privada y sobre todo de la vida política. Jenócrates[167] habría dicho que "la filosofía fue inventada para acabar con la perturbación que producen las preocupaciones". La vida contemplativa aristotélica, alejada del ajetreo de la política y de las incertidumbres de la acción, permitirá la serenidad. Según Epicuro, son los vanos terrores acerca de la muerte y de los dioses los que inquietan a los hombres, pero también los deseos desordenados y la participación en los asuntos de la ciudad. Al sabio que sepa limitar sus deseos y su acción, que sepa cómo suprimir sus dolores, la serenidad, adquirida de esta manera, le permitirá vivir en esta tierra "como un dios entre los hombres". Pirrón encontraba paz negándose a decidir si las cosas eran buenas o malas. Y para los escépticos, la tranquilidad interior seguía "como una sombra" a la suspensión del juicio, es decir, a negarse a emitir juicios de valor sobre las cosas. Por último, según los estoicos, el sabio sabe conciliar la eficacia en la acción con la serenidad interior, porque, en la incertidumbre del triunfo, actúa siempre aceptando el destino y velando por conservar una intención pura.

La figura del sabio aparece pues como una especie de núcleo

[167] Jenócrates, fr. 4, Heinze (R. Heinze, *Xenocrates, Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente*, Leipzig, 1892).

de libertad indomable e inexpugnable, al que describe bien el famoso texto de Horacio:[168]

> Al hombre justo y firme en su resolución, ni la furia de los ciudadanos ordenando el mal, ni el rostro de un tirano amenazante lo conmueven ni merman su espíritu, no más que el Auster, jefe turbulento del tempestuoso Adriático, no más que la gran mano de Júpiter fulminante; que el mundo se rompa y se derrumbe, sus restos caerán sobre él sin asustarlo.

Volvemos a observar en la figura del sabio el doble movimiento que habíamos descubierto a propósito de los ejercicios de la sabiduría. El sabio toma conciencia de sí mismo, como de un yo que puede asegurar, por su poder sobre sus juicios, al dirigirlos o al suspenderlos, su perfecta libertad interior y su independencia con respecto a todas las cosas. Pero esta libertad interior no es arbitraria; es inexpugnable e inatacable sólo si se sitúa y se supera así en la perspectiva de la naturaleza o del espíritu, o, por lo menos en el caso de los escépticos, de la razón crítica.

El discurso filosófico acerca del sabio

La figura del sabio tiene, pues, un papel decisivo en la elección de vida filosófica. Pero se presenta al filósofo como un ideal descrito por el discurso filosófico más que como un modelo encarnado por un personaje vivo. Los estoicos decían que el sabio es sumamente raro, hay muy pocos, tal vez uno, quizás ninguno. En este punto, casi todas las demás escuelas son casi de la misma opinión, salvo los epicúreos, que no dudan en venerar a Epicuro como el sabio por excelencia. El único sabio universalmente reconocido por las demás escuelas es Sócrates, este sabio desconcertante que no sabe que es sabio. Pero desde luego sucede que tal o cual filósofo se complazca considerando como sabio perfecto a uno de sus maestros o a algún personaje célebre del pasado. Es lo que sucede con Séneca, cuando habla por ejemplo de Sexto o de Catón. Es lo

[168] Horacio, *Carmina*, III, 3, 1-8.

que también ocurre con los autores de vidas de filósofos, con Porfirio, por ejemplo, cuando habla de Plotino.

Tal vez los historiadores de la filosofía no recalcaron lo suficiente la considerable importancia que tenía en la enseñanza de la filosofía antigua el discurso que consistía en describir al sabio. Además se trataba menos de describir los rasgos de las figuras concretas de los sabios o de filósofos particularmente notables (ésta era la función de las vidas de filósofos), que de definir el comportamiento ideal del sabio. "¿Qué haría el sabio en tal o cual circunstancia?" Además, en las diferentes escuelas, era la manera de describir, en forma ideal, las particularidades del modo de vida que les era propio.

Los estoicos atribuían un lugar importante en su enseñanza a la discusión de las "tesis" acerca de las paradojas del sabio. No sólo demostraban que el sabio es el único ser infalible, impecable, impasible, feliz, libre, bello y rico, sino que también es el único en ser verdadera y excelentemente hombre de Estado, legislador, general, poeta y rey. Lo que quiere decir que el sabio es, por el ejercicio perfecto de la razón, el único capaz de ejercer todas estas funciones.[169]

Se atribuyó mucha importancia a estas paradojas, al considerarlas típicas de los estoicos, pero por lo visto correspondían a temas de ejercicios meramente escolares, que tal vez ya existían en la época de los sofistas, pero que, en todo caso, al parecer fueron practicados en la Academia de Platón. Durante los cursos, estos temas eran discutidos en forma de "tesis", es decir de preguntas sobre las cuales se puede argumentar. Es así como Jenócrates[170] impartió en una ocasión una clase sobre la tesis: "Sólo el sabio es buen general". Eudamidas, rey de Esparta, había ido ese día a la Academia a escuchar a Jenócrates. El espartano, con mucho sentido común, dice después de la lección: "El discurso es admirable, pero el orador poco creíble, pues jamás ha oído el sonido de las trompetas", señalando así el peligro de estos ejercicios en los que se discuten en forma abstracta teorías acerca de la sabiduría sin practicarla en realidad. También podemos suponer una referencia a este tipo de ejercicio en la oración final del *Fedro*

169 E. Brehier, *Chrysippe*, pp. 216-218.
170 Jenócrates, en Plutarco, *Apotegmas laconianos*, 220 d.

de Platón, en la que Sócrates desea convencerse de que el sabio es rico. A lo largo de la filosofía antigua, encontramos este tipo de preguntas acerca del sabio: ¿Puede ser apreciado el sabio? ¿Puede entrometerse en los asuntos políticos? ¿Monta en cólera?

Sin embargo, existe una paradoja estoica mucho más significativa: la que afirma que no se es sabio poco a poco, sino por medio de una transformación instantánea.[171] La sabiduría, ya lo vimos, no es susceptible de más o de menos. Por eso la transición de la no sabiduría a la sabiduría no puede llevarse a cabo por medio de un progreso, sino por una mutación brusca.

Esta paradoja nos encauza hacia otra que se observa, esta vez, en todas las escuelas: si el sabio representa un modo de ser diferente del modo de ser del común de los mortales, ¿no se puede decir que la figura del sabio[172] tiende a volverse semejante a la de Dios o de los dioses? Este movimiento puede observarse con la mayor claridad en el epicureísmo. Por una parte, a los ojos de Epicuro,[173] el sabio vive como un "dios entre los hombres". Y, por la otra, los dioses de Epicuro, es decir de la tradición, los dioses del Olimpo, mas vueltos a interpretar por Epicuro, viven como sabios. Dotados de una forma humana, viven en lo que los epicúreos llaman los intermundos, en los espacios vacíos entre los mundos, evitando así la corrupción inherente al movimiento de los átomos. Al igual que el sabio, están inmersos en una perfecta serenidad, no entrometiéndose de ninguna manera en la creación y la administración del mundo:[174]

> La naturaleza divina goza necesariamente de una duración eterna en la paz más profunda y está separada y alejada de nuestras preocupaciones. Exenta de todo dolor y de todo peligro, fuerte por sí misma y por sus propios recursos, no teniendo ninguna necesidad de nuestra ayuda, a esta naturaleza no la seducen las ventajas ni la afecta la cólera.

[171] *SVF*, III, 221 y 539-542; Plutarco, *Cómo percibir que se progresa...*, 75 c.
[172] *Cf.* P. Hadot, "La figure du sage dans l'Antiquité gréco-latine", en G. Gadoffre, *Les Sagesses du monde*, París, 1991, pp. 9-26.
[173] Epicuro, *Carta a Meneceo*, § 135, Balaudé, p. 198.
[174] Lucrecio, *De Rerum Natura*, II, 646; véase también Balaudé, p. 114.

Como ya vimos, esta concepción de la divinidad estaba destinada a suprimir en el hombre el temor a los dioses. Es en la elección de la vida epicúrea en la que se fundamenta la necesidad de dar, en el discurso filosófico, una explicación materialista de la génesis del universo a fin de persuadir al alma de que los dioses no se ocupan del mundo. Pero ahora resulta que esta representación también tenía como objetivo proponer lo divino como ideal de sabiduría, en la medida en que la esencia de lo divino consistía, para ella, en la serenidad, en la ausencia de preocupaciones, en el placer y la alegría. En cierta manera, los dioses son sabios inmortales y los sabios dioses mortales. Para los sabios, los dioses son amigos e iguales. El sabio encuentra su alegría en la presencia de los dioses:[175] "Admira la naturaleza y la condición de los dioses, se esfuerza por acercarse a ella, aspira por así decir a tocarla, a vivir con ella, y llama a los sabios amigos de los dioses y a los dioses amigos de los sabios".

Los dioses no se ocupan de las cosas humanas: el sabio no invocará, pues, a los dioses para obtener de ellos un favor, mas será feliz al contemplar su serenidad, su perfección y al asociarse a su alegría.

El sabio, según Aristóteles, se consagra al ejercicio del pensamiento y a la vida del espíritu. Aquí de nuevo lo divino es el modelo del sabio. Pues, como lo señala Aristóteles, la condición humana torna frágil e intermitente esta actividad del espíritu, dispersa en el tiempo y expuesta al error y al olvido. Pero podemos imaginar, llegando al límite, un espíritu cuyo pensamiento se ejercitaría de manera perfecta y continua en un eterno presente. Su pensamiento se pensaría pues a sí mismo en un acto eterno. Conocería eternamente esa felicidad y ese placer que la mente humana no goza más que en raros momentos. Ésta es precisamente la descripción que Aristóteles da de Dios, como primer motor, causa final del universo. El sabio vive pues de manera intermitente lo que Dios vive en forma continua. Al hacerlo, vive una vida que supera la condición humana y que sin embargo corresponde a lo que es más esencial en el hombre: la vida del espíritu.

[175] Trad. Festugière, en *Épicure et ses dieux*, p. 98 (texto de Filodemo, *De dis*, III, p. 16, 14 Diels).

Las relaciones entre la idea de Dios y la idea del sabio son menos claras en Platón, tal vez porque su idea de lo divino se presenta de manera demasiado compleja y jerarquizada. Lo "divino" es una realidad difusa, que consta de entidades situadas en diversos niveles, como el Bien, las Ideas, el Intelecto divino, la figura mítica del Artesano, del Demiurgo del mundo, y por último el alma del mundo. Pero en la perspectiva que nos interesa, Platón enunció en todo caso un principio fundamental. Ir en la dirección opuesta al mal, luego ir en la dirección de la sabiduría, es "asimilarse a Dios en la medida de lo posible: ahora bien, se asimila uno al volverse justo y santo en la claridad del espíritu".[176] La divinidad aparece, por tanto, aquí, como el modelo de la perfección moral e intelectual del hombre. Por otra parte, de manera general, Platón presenta a Dios o a los dioses como dotados de cualidades morales que podrían ser las de un sabio. Es verídico, sabio y bueno; carece de envidia y siempre está deseoso de producir lo que hay de mejor.

La relación entre el sabio y Dios se sitúa según Plotino en dos niveles. En primer lugar el Intelecto divino, en su relación de pensamiento, de identidad y de actividad consigo mismo, posee, confundidas con su esencia, las cuatro virtudes: el pensamiento o prudencia, la justicia, la fuerza y la templanza, que en este estado son los modelos trascendentes de la sabiduría, y vive una vida[177] "soberanamente sensata, exenta de falta y de error". Mas ya que el alma de Plotino se eleva a veces, en raros momentos, a la experiencia mística, a un nivel superior al Intelecto, encontramos también en la descripción de lo Uno o del Bien rasgos del sabio: la absoluta independencia, la falta de necesidad, la identidad consigo mismo. Hay pues, muy claramente, en él una proyección de la figura del sabio a la representación de lo divino.

Debido tal vez a que las figuras del sabio y la de Dios se identifican en las filosofías de Platón, de Plotino, de Aristóteles y de Epicuro, estas filosofías se representan a Dios más como fuerza de atracción que como fuerza creadora. Dios es el modelo

[176] *Teeteto*, 176 b.
[177] *Enéadas*, V, 3 (49), 17, 1.

que los seres intentan imitar y el Valor que orienta sus elecciones. Como lo señala B. Frischer, el sabio y los dioses epicúreos son motores inmóviles, como el Dios de Aristóteles: atraen a los demás transmitiéndoles sus imágenes.[178]

El sabio de los estoicos vive la misma felicidad que la Razón universal personificada alegóricamente por Zeus, porque dioses y hombres tienen la misma razón, perfecta en los dioses, perfectible en los hombres,[179] y porque precisamente el sabio alcanzó la perfección de la razón al hacer coincidir su razón con la Razón divina, su voluntad con la voluntad divina. Las virtudes de Dios no son superiores a las del sabio.

La teología de los filósofos griegos es, se puede decir, una teología del sabio, contra la cual protestó Nietzsche:[180]

> Alejemos la suprema bondad del concepto de Dios: es indigna de un dios. Alejemos asimismo la suprema sabiduría —es la vanidad de los filósofos la que se volvió culpable de esta extravagancia de un dios monstruo de sabiduría: debía parecérseles tanto como fuera posible. No, Dios, el *supremo poder*—, ¡ya basta! En él se origina todo, en él se origina el "mundo".

¿Omnipotencia o bondad? No discutiremos este problema, pero debemos subrayar que, contrariamente a lo que parece dar a entender Nietzsche, el ideal del sabio nada tiene que ver con una moral ética "clásica" o "burguesa", sino que corresponde más bien, recurriendo a la expresión de Nietzsche, a un trastocamiento total de los valores recibidos y convencionales, presentándose además en las formas más diversas, como pudimos observarlo a propósito de las diferentes escuelas filosóficas.

Bastará, para dar un nuevo ejemplo, con evocar la descripción del estado "natural", es decir no corrompido, de la sociedad que Zenón el estoico daba en su *República*. Tenía algo de escandaloso, precisamente porque la presentaba como la vida de una comunidad de sabios. No había más que una sola patria,

[178] B. Frischer, *The Sculpted Word*, p. 83.
[179] Séneca, *Epistulae...*, 92, 27; *SVF*, III, §§ 245-252.
[180] Nietzsche, *Fragmentos póstumos*, otoño de 1887, 10 [90], *Obras filosóficas completas*, t. XIII, París, 1976, p. 151.

el mundo mismo; no había leyes, ya que la razón del sabio basta para prescribirle lo que debe hacer; ningún tribunal, pues no comete faltas; ningún templo, ya que los dioses no los necesitan y es un disparate considerar sagradas las obras hechas por la mano del hombre; sin dinero, sin leyes sobre el matrimonio, sino la libertad de unirse con quien se desea, hasta de manera incestuosa; sin leyes sobre la sepultura de los muertos.

La contemplación del mundo y del sabio

B. Groethuysen[181] insistió mucho en un aspecto muy particular de la figura del sabio antiguo, su relación con el cosmos:

> La conciencia que tiene del mundo es algo particular del sabio. Sólo el sabio no deja de tener el todo constantemente presente, jamás olvida el mundo, piensa y actúa, con respecto al cosmos [...] El sabio forma parte del mundo, es cósmico. No se deja distraer del mundo, apartar del conjunto cósmico [...] El tipo del sabio y la representación del mundo forman en cierta manera un conjunto indisoluble.

Como hemos visto, la conciencia de sí mismo es inseparable de una expansión en el todo y de un movimiento por medio del cual el yo se vuelve a situar en una totalidad que lo abarca, mas, lejos de encarcelarlo, le permitirá extenderse en un espacio y un tiempo infinitos:[182] "Te abrirás un amplio campo libre al abarcar por medio del pensamiento la totalidad del universo". Una vez más, la figura del sabio invita a una transformación total de la percepción del mundo.

Existe un texto notable de Séneca en el que se asocian la contemplación del mundo y la del sabio:[183] "Por mi parte, tengo la costumbre de pasar mucho tiempo contemplando la sabiduría; la miro con la misma estupefacción con la que, en otros momentos, miro el mundo, este mundo que me sucede muchas veces contemplar como si lo viera por primera vez".

[181] B. Groethuysen, *Anthropologie philosophique*, París, 1952, p. 80.
[182] Marco Aurelio, *Pensamientos*, IX, 32.
[183] Séneca, *Epistulae*..., 64, 6. *Cf.* P. Hadot, "Le Sage et le monde", en *Le Temps de la réflexion*, X, 1989, pp. 175-188.

Encontramos aquí dos ejercicios espirituales, uno que conocemos bien: la contemplación del mundo, y el otro que apenas acabamos de entrever: la contemplación de la figura del sabio. A juzgar por el contexto, la figura que Séneca contempla es la de Sexto: "Al revelarte las grandezas de la vida feliz, no te quitará la esperanza de alcanzarla". Observación absolutamente capital: para contemplar la sabiduría, tanto como para contemplar el mundo, hay que crearse una nueva mirada. Aquí aparece un nuevo aspecto de la relación del filósofo con el tiempo. No sólo se trata de percibir y de vivir cada momento del tiempo como si fuera el último, sino también de percibirlo como si fuera el primero, con toda la extrañeza estupefaciente de su surgimiento. Como lo dice el epicúreo Lucrecio:[184] "Si todos estos objetos surgieran bruscamente ante las miradas de los mortales, ¿qué se podría encontrar más maravilloso que este conjunto, cuya existencia se hubiera menos atrevido a concebir la imaginación de los hombres?"

Aquí, todo hace pensar que Séneca se ejercitaba para recuperar la ingenuidad de su mirada cuando contemplaba el mundo, a menos que aquí tengamos la expresión fugitiva de una especie de experiencia espontánea de "mística salvaje", tomando la expresión de M. Hulin.[185]

Lo que explica este íntimo vínculo entre la contemplación del mundo y la del sabio es de nuevo la idea del carácter sagrado, es decir sobrehumano, casi inhumano, de la sabiduría. Como de hecho lo dice Séneca, en la profundidad de un antiguo oquedal, en la soledad silvestre, en el manantial de los grandes ríos, ante la insondable profundidad de los lagos de aguas oscuras, el alma tiene el sentimiento de la presencia de lo sagrado. Pero asimismo lo tiene al admirar al sabio:[186]

> Y si ves a un hombre a quien el peligro no asusta, a quien las pasiones no han alterado, que, feliz en la adversidad, apacible en medio de las tempestades, mira desde arriba a los hombres, y mira a los dioses a su nivel, ¿no te embargará la veneración? [...] En cada hombre de bien habita un dios. ¿Cuál es? Ninguna certeza, pero es un dios.

[184] Lucrecio, *De rerum natura*, II, 1023 y ss.
[185] M. Hulin, *La Mystique sauvage*, París, 1993.
[186] Séneca, *Epistulae...*, 41, 3-4. *Cf.* I. Hadot, *Séneca...*, p. 94.

Contemplar el mundo y contemplar la sabiduría es finalmente filosofar, es en efecto llevar a cabo una transformación interior, una mutación de la visión, que me permite reconocer al mismo tiempo dos cosas a las cuales raras veces se presta atención, el esplendor del mundo y el de la norma que es el sabio:[187] "El cielo estrellado encima de mi cabeza y la ley moral dentro de mí".

Conclusión

Es fácil ironizar acerca de este ideal del sabio casi inaccesible y que el filósofo no llega a alcanzar. Los modernos no se privaron de hacerlo, y no dejaron de hablar "de irrealismo nostálgico y consciente de su quimera";[188] los antiguos, con el satírico Luciano,[189] se burlaron del desdichado que, habiéndose pasado toda la vida en esfuerzos y vigilias, todavía no ha logrado alcanzar la sabiduría. Así habla el burdo sentido común, que no comprendió todo el alcance de la definición del filósofo como no sabio en el *Banquete* de Platón, definición que, sin embargo, permitirá a Kant[190] comprender la verdadera condición del filósofo. Es fácil burlarse. Se tiene el derecho de hacerlo si los filósofos se contentaron con charlar acerca del ideal del sabio. Pero si tomaron la decisión, de seriedad y consecuencias graves, de adiestrarse en efecto en la sabiduría, merecen nuestro respeto, aun si sus progresos fueron mínimos. Se trata de saber, tomando la fórmula que emplea J. Bouveresse[191] para expresar una idea de Wittgenstein, "qué precio personal tuvieron que pagar" para tener el derecho de hablar de su esfuerzo hacia la sabiduría.

A pesar de mis reparos en la utilización del comparatismo en filosofía, he querido terminar este capítulo subrayando hasta qué punto la descripción, inspirada por el budismo, que

[187] Kant, *Critique de la raison pratique*, trad. Gibelin, París, 1983, p. 175.

[188] P. Veyne, Sénèque, *Entretiens, Lettres à Lucilius*, Introducción, p. cx.

[189] Luciano, *Hermótimo*, cap. 77.

[190] *Cf. infra*, pp. 287-288, 292.

[191] J. Bouveresse, *Wittgenstein, la rime et la raison*, París, 1973, p. 74, *cf. infra*, p. 282.

M. Hulin dio de las raíces existenciales de la experiencia mística me parecía asemejarse a las características del ideal del sabio antiguo, por lo muy sorprendentes que yo había encontrado las similitudes entre las dos investigaciones espirituales. Pero cuál no fue mi asombro, al volver a leer el *Chrysippe* de É. Bréhier,[192] ¡de encontrar un procedimiento análogo al que yo deseaba hacer! Después de haber escrito: "En esa época, esta concepción de un sabio superior a la humanidad, exento de faltas y de desdichas, no es particular de los estoicos, y hasta es, a partir de los cínicos [de hecho podría haber dicho: 'desde Sócrates y Platón'], una concepción común a todas las escuelas", cita como nota esta descripción budista del sabio:

> Victorioso, conociendo y comprendiendo todo, *liberado del peso del acontecimiento y de la existencia,* sin necesidad alguna, así es aquel al que se puede glorificar como sabio [...] El viajero solitario no se inquieta ni por la alabanza ni por la censura [...], conductor de los demás, y no conducido por ellos, así es aquel al que podemos celebrar como sabio.

Ahora bien, es precisamente esta idea del "depósito de la carga" la que había atraído mi atención en la descripción de M. Hulin y que en mi opinión presentaba cierta analogía con la experiencia espiritual que inspira la figura ideal del sabio antiguo. M. Hulin[193] muestra en efecto que, en la primera de las cuatro "nobles verdades" del budismo, "todo es sufrimiento", la palabra "sufrimiento" significa menos sufrimiento que "la alternancia de las penas y de las alegrías, su inextricable mezcla, su contraste, su mutuo condicionamiento". La carga es esta oposición que la afirmación de la individualidad retraída en sí misma instaura entre lo agradable y lo desagradable, entre lo "bueno-para-mí" y lo "malo-para-mí", y que obliga al hombre a preocuparse siempre por sus intereses. Detrás de esta oposición percibimos la permanencia de una "sorda insatisfacción siempre renaciente" que es, podría

[192] *Chrysippe*, p. 219, n. 1 (Bréhier cita a Sutta Nipata, trad. Oldenberg, *Deutsche Rundschau*, enero de 1910).

[193] M. Hulin, *La Mystique sauvage*, pp. 243 y 238-242.

decirse, una angustia existencial. Y, precisamente, para librarse de esta "insatisfacción", hay que atreverse a "depositar la carga": "Así tensos y atareados por la persecución de nuestros intereses mundanos, no tenemos ni la menor idea del inmenso alivio que representaría el depósito de la carga, es decir, el renunciamiento a afirmarnos a toda costa en contra del orden del mundo y en detrimento del otro".

Tercera Parte

RUPTURA Y CONTINUIDAD. LA EDAD MEDIA Y LOS TIEMPOS MODERNOS

X. EL CRISTIANISMO COMO FILOSOFÍA REVELADA

El cristianismo se define como filosofía

En sus orígenes, el cristianismo, tal cual se presenta a través de la palabra de Jesús, anuncia la inminencia del fin del mundo y el advenimiento del reino de Dios, mensaje totalmente ajeno a la mentalidad griega y a las perspectivas de la filosofía, pues se inscribe en el universo de pensamiento del judaísmo, al que sin duda trastorna pero conservando algunas de sus nociones fundamentales. Al parecer, nada permitía prever que un siglo después de la muerte de Cristo algunos cristianos presentarían el cristianismo no sólo como filosofía, es decir como fenómeno de la cultura griega, sino incluso como *la* filosofía, la filosofía eterna. Sin embargo, no hay que olvidar que en realidad desde hacía mucho tiempo existían vínculos entre el judaísmo y la filosofía griega, cuyo ejemplo más famoso es Filón de Alejandría, filósofo judío contemporáneo de la era cristiana. En esa tradición, la noción de un intermediario entre Dios y el Mundo llamado *Sophia* o *Logos* desempeñaba un papel central. El *Logos* era para ella la Palabra creadora (Dios dijo: "Que se haga la luz"), mas también reveladora de Dios. En esta perspectiva es en la que hay que entender el famoso prólogo del *Evangelio de Juan:*

> Al principio [o "En el Principio", es decir en Dios, como lo comprendían algunos exegetas], existía el Logos y el Logos estaba con Dios y el Logos era Dios [...] Todo se hizo por él y sin él no se hizo nada de cuanto existe. En él estaba la vida y la vida era la luz de los hombres [...] Y el Logos se hizo carne y puso su Morada entre nosotros y hemos contemplado su gloria, gloria que recibe del Padre como Hijo único.

Debido a la ambigüedad de la palabra Logos fue posible una filosofía cristiana. Desde Heráclito, la noción de Logos

era un concepto central de la filosofía griega, en la medida en que podía significar al mismo tiempo "palabra", "discurso" y "razón". En particular, los estoicos imaginaban que el Logos, concebido como fuerza racional, era inmanente al mundo, a la naturaleza humana y a cada individuo. Por eso, al identificar a Jesús con el Logos eterno y el Hijo de Dios, el prólogo del *Evangelio de Juan* permitía presentar al cristianismo como filosofía. La Palabra sustancial de Dios podía ser concebida como Razón que crea el mundo y que guía el pensamiento humano. Además, el neoplatónico Amelio,[1] discípulo de Plotino, consideraba este prólogo un texto filosófico al escribir:

> Y era pues éste el Logos, merced al cual todas las cosas engendradas fueron producidas, mientras que él es siempre, como lo dijo Heráclito,[2] y del cual el Bárbaro [= Juan el Evangelista] dice que está "con Dios" y que "es Dios", en el rango y la dignidad del principio, que "por él absolutamente todo fue producido", "que en él lo que fue hecho tenía la naturaleza de vivo, de vida y de ser" que cae en los cuerpos y que, asumiendo la carne, adquiere la apariencia de hombre, pero de tal manera que al mismo tiempo muestra su grandeza y que, liberado, de nuevo es divinizado, es Dios, tal cual era antes de caer en el mundo de los cuerpos y de descender en la carne y en el hombre.

Para Amelio,[3] Juan el Evangelista, a quien llama *el Bárbaro,* describió en su prólogo el Alma del Mundo, que es divina y sin embargo en cierta manera se mezcla con el cuerpo. Por otro lado, poco importa la interpretación propuesta por Amelio, pues lo que aquí nos interesa es el parentesco, reconocido por el filósofo neoplatónico, entre el vocabulario de *el Evangelista* y el vocabulario propio de la filosofía.

Desde el siglo II d.C., los escritores cristianos, a quienes se llama apologistas porque se esforzaron en presentar el cristianismo de una forma comprensible para el mundo grecorromano, utilizaron la noción de Logos para definir el cristianismo como *la* filosofía. Hasta ahora, dicen, los filósofos griegos no

[1] Amelio, en Eusebio, *Preparación evangélica*, XI, 19.

[2] Heráclito, B1, *Les présocratiques*, trad. Dumont, p. 145.

[3] *Cf.* L. Brisson, "Amélius. Sa vie, son Oeuvre, sa doctrine, son style", *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, ed. W. Haase y H. Temporini, II, vol. 36. 2, pp. 840-843.

dispusieron más que de parcelas del Logos,[4] es decir, de los elementos del Discurso verdadero y de la Razón perfecta, mas los cristianos están en posesión del Logos, a saber, del Discurso verdadero y de la Razón perfecta encarnada en Jesucristo. Si filosofar es vivir conforme a la Razón, los cristianos son filósofos, pues viven conforme al Logos divino.[5] Esta transformación del cristianismo en filosofía se acentuará más en Alejandría, en el siglo III, con Clemente de Alejandría,[6] para quien el cristianismo, que es la revelación completa del Logos, es la verdadera filosofía, la que "nos enseña a conducirnos de manera que nos asemejemos a Dios y a aceptar el plan divino como principio directivo de toda nuestra educación".

Al igual que la filosofía griega, la cristiana se presentará, pues, al mismo tiempo como discurso y modo de vida. En la época del origen del cristianismo, en los siglos I y II, el discurso filosófico, de manera preponderante, había adquirido en cada escuela, ya lo hemos visto, la forma de una exégesis de los textos de sus fundadores. El discurso de la filosofía cristiana será, a su vez y muy naturalmente, exegético, y las escuelas de exégesis del Antiguo y del Nuevo Testamento, como las que abrieron en Alejandría el maestro de Clemente de Alejandría o también el propio Orígenes, ofrecerán un tipo de enseñanza muy análogo al de las escuelas filosóficas contemporáneas. Así como los platónicos proponían un curso de lectura de los diálogos de Platón correspondiente a las etapas del progreso espiritual, los cristianos, como Orígenes, harán leer a sus discípulos en orden el libro bíblico de los *Proverbios*, luego el *Eclesiastés*, después *El cantar de los cantares*, que corresponden respectivamente, según Orígenes, a la ética, que permite una purificación previa, a la física, que enseña a ir más allá de las cosas sensibles, y a la epóptica o teología, que conduce a la unión con Dios.[7]

[4] Justino, *Apologies*, II, 8, 1, y 13, 3 (*cf.* A. Wartelle, *Saint Justin, Apologies*, intr., texto, trad. y comen., París, 1987).

[5] Justino, *Apologies*, I, 46, 3-4.

[6] Clemente, *Stromates*, I, 11, 52, 3 (trad. Mondésert, Cerf, colección Sources Chrétiennes, abreviado SC en las siguientes notas). Véase también el interesante texto de Gregorio *el Taumaturgo*, *Agradecimiento a Orígenes*, que describe la escuela de Orígenes como escuela filosófica tradicional, con el amor entre maestro y discípulo, los ejercicios dialécticos, pero asimismo la sumisión de la filosofía a la teología cristiana.

[7] Orígenes, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, prólogo, 3, 1-23, ed.

Además, aquí se entrevé que la lectura de los textos es, como entre los filósofos de esa época, una lectura "espiritual", en estrecha relación con el progreso del alma. La noción filosófica de progreso espiritual constituye el sostén mismo de la formación y de la enseñanza cristianas. Al igual que el discurso filosófico antiguo con respecto al modo de vida filosófico, el discurso filosófico cristiano es un medio para llevar a cabo el modo de vida cristiano.

Se dirá tal vez, y con razón, que de todas maneras existe una diferencia, pues la exégesis cristiana es una exégesis de textos sagrados y la filosofía cristiana se fundamenta en una revelación: el Logos es precisamente la revelación y la manifestación de Dios. La teología cristiana se constituyó poco a poco a partir de las controversias dogmáticas, siempre fundamentadas en la exégesis del Antiguo y del Nuevo Testamento. Pero en realidad existía en la filosofía griega toda una tradición de teología sistemática, inaugurada por el *Timeo* y por el libro x de las *Leyes* de Platón, desarrollada en el libro XII de la *Metafísica* de Aristóteles, tradición que distinguía las diferentes fuentes de revelación, los modos de acción y los distintos grados de la realidad divina, y que integrará todo tipo de revelaciones en la época del neoplatonismo posterior. La filosofía griega podía servir, aun desde este punto de vista, de modelo para la filosofía cristiana.[8]

Mas si algunos cristianos pueden presentar el cristianismo como una filosofía, como *la* filosofía, no se debe tanto a que proponga una exégesis y una teología análogas a la exégesis y a la teología paganas, sino porque es un estilo de vida y un modo de ser y la filosofía antigua era ella misma un estilo de vida y un modo de ser. Como bien lo señaló Dom Jean Leclercq:[9] "En la Edad Media monástica, tanto como en la Antigüedad, *philosophia* significa no una teoría o una manera de conocer,

y trad. L. Brézard, H. Crouzel y M. Borret, París, SC, 1991, t. I, pp. 128-143; *cf.* I. Hadot, introduction à *Simplicius, Commentaire sur les Catégories*, fasc. I, Leyde, 1990, pp. 36-44.

[8] *Cf.* P. Hadot, "Théologie, exégèse, révélation, écriture dans la philosophie grecque", *Les Règles de l'interprétation*, ed. por M. Tardieu, París, 1987, pp. 13-34.

[9] J. Leclercq, "Pour l'histoire de l'expression 'philosophie chrétienne'", *Mélanges de science religieuse*, t. 9, 1952, pp. 221-226.

sino una sabiduría vivida, una manera de vivir conforme a la razón", es decir según el Logos. La filosofía cristiana consiste precisamente en vivir conforme al Logos, es decir de acuerdo con la razón, a tal punto que, según Justino,[10] "quienes antes de Cristo llevaron una vida acompañada de la razón *(logos)* son cristianos, aunque hayan sido considerados ateos, como Sócrates, Heráclito y sus semejantes".

Con esta asimilación del cristianismo a una filosofía, vemos aparecer en él prácticas, ejercicios espirituales, que eran propios de la filosofía profana. Por ejemplo, Clemente de Alejandría[11] podrá escribir lo siguiente: "Es necesario que la ley divina inspire el temor, a fin de que el filósofo adquiera y conserve la tranquilidad de alma *(amerimnia)*, gracias a la prudencia *(eulabeia)* y a la atención *(prosochê)* a sí mismo".

En esta frase se entrevé todo el universo de pensamiento de la filosofía antigua. La ley divina es al mismo tiempo el Logos de los filósofos y el Logos cristiano; inspira la circunspección en la acción, la prudencia, la atención a sí mismo, es decir, la actitud fundamental del estoico, que le procuran la tranquilidad del alma, disposición interior que todas las escuelas persiguen. O también, en Orígenes,[12] encontramos el ejercicio muy filosófico del examen de conciencia, cuando, al comentar *El cantar de los cantares*: "Si no te conoces, ¡oh la más bella de las mujeres!", lo interpreta como una invitación al alma a examinarse con atención. El alma debe hacer que su examen abarque sus sentimientos y sus acciones. ¿Se propone el bien? ¿Busca las diferentes virtudes? ¿Progresa? Por ejemplo, ¿reprimió por completo la pasión de la ira, de la tristeza, del temor o del amor por la gloria? ¿Cuál es su manera de dar y recibir, de juzgar la verdad?

Entre los Padres de la Iglesia del siglo IV, los que se sitúan en la tradición de Clemente de Alejandría y de Orígenes, por ejemplo Basilio de Cesarea, Gregorio Nacianceno, Gregorio Niceno, Evagro de Ponto, en cierto sentido Atanasio de Alejandría, y monjes más tardíos, como Doroteo de Gaza, quien escribe en

[10] Justino, *Apologies*, I, 46, 3 Wartelle.
[11] Clemente de Alejandría, *Stromates*, II, 20, 120, 1 Mondésert (SC).
[12] Orígenes, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, II, 5, 7, t. I, p. 359, Brézard, Crouzel et Borret.

el siglo VI, no dejaron de interpretar en el sentido de la "filosofía cristiana" el fenómeno del monaquismo que se desarrolla a partir de principios del siglo IV en Egipto y en Siria. Es entonces cuando algunos cristianos empiezan a desear alcanzar la perfección cristiana por medio de una práctica heroica de los consejos evangélicos y de la imitación de la vida de Cristo, retirándose a los desiertos y llevando una vida dedicada por completo a una ascesis rigurosa y a la meditación. No se trataba de gente culta, y no pensaban en lo absoluto en una relación cualquiera con la filosofía. Sus modelos los encontraron en el Antiguo y el Nuevo Testamento, tal vez también (esto no debe excluirse *a priori)* en los ejemplos del ascetismo budista o maniqueo.[13] Incluso hay que recordar que ya en la época de Filón y de Jesús, existían comunidades de ascetas contemplativos, como los Terapeutas, a los que describe Filón de Alejandría[14] en su tratado *De la vida contemplativa* y a quienes llama además "filósofos" o asimismo la secta judía de Qumrân. Pero, en lo sucesivo, para los partidarios de la "filosofía cristiana", que además practicarán ellos mismos el monaquismo (es el movimiento que L. Bouyer[15] llama "el monaquismo erudito"), la "filosofía" señalará precisamente el modo de vida monástico como perfección de la vida cristiana, pero esta "filosofía" seguirá muy vinculada con categorías profanas, tales como la paz del alma, la ausencia de pasiones,[16] la "vida conforme a la naturaleza y a la razón".[17] Al igual que la filosofía profana, la vida monástica se presentará entonces como la práctica de ejercicios espirituales,[18] de los cuales al-

[13] J. Gribomont, "Monasticism and Asceticism", en *Christian Spirituality*, ed. por M. McGinn, J. Meyendorff y J. Leclercq, Nueva York, Crossroad, 1986, p. 91.

[14] *Cf.* la introducción de F. Daumas a *Philon d'Alexandrie, De vita contemplativa*, París (SC), 1963, sobre todo la p. 31.

[15] L. Bouyer, *La Spiritualité du Nouveau Testament et des Pères*, París, 1960, pp. 400-472.

[16] Numerosos ejemplos en Gregorio Nacianceno, *Lettres*, tt. I-II, ed. P. Gallay, París, Belles Lettres, 1964-1967, t. I, pp. 39, 60, 71, 74, 114; t. II, pp. 14, 85. *Cf.* H. Hunger, *Die Hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, t. I, Munich, 1978, pp. 4-10 (abundante bibliografía); A.-M. Malingrey, *Philosophia*, París, 1961.

[17] Atanasio, *Vie d'Antoine*, 14, 4, ed. G. J. M. Bartelink, París, SC, 1994, pp. 175 y 20, 56, pp. 189-191; Evagro, *Traité pratique du moine*, ed. A. y Cl. Guillaumont, París, 1971, SC, § 86, p. 677.

[18] Rufino, *Historia Monachorum*, 7 y 29, *Patrología latina*, 21, 410 d y 453 d.

gunos serán específicamente cristianos, pero muchos habrán sido heredados de la filosofía profana.

Volvemos a encontrar pues la atención a uno mismo que era la actitud fundamental de los estoicos, y, además, de los neoplatónicos.[19] Para Atanasio de Alejandría[20] es la definición misma de la actitud monástica. Al relatar, en su *Vida de Antonio,* cómo éste se convirtió a la vida monástica, se contenta con decir que se puso a prestar atención a sí mismo, y referirá estas palabras de Antonio dirigidas, el día de su muerte, a sus discípulos: "Vivid como si debierais morir cada día, prestando atención a vosotros mismos y recordando mis exhortaciones".

Gregorio Nacianceno[21] hablará más bien de "concentración en uno mismo". Atención a uno, concentración en el presente, pensamiento de la muerte se vincularán siempre en la tradición monástica, como en la filosofía profana. Antonio aconseja, por ejemplo, a sus discípulos despertar pensando que tal vez no lleguen a la noche, y quedarse dormidos pensando que quizás no despertarán, y Doroteo de Gaza advierte a los suyos diciendo:[22] "Prestemos atención a nosotros mismos, hermanos, estemos vigilantes, mientras tenemos tiempo [...] Desde el principio de nuestro diálogo han pasado dos o tres horas y nos hemos acercado a la muerte, pero vemos sin pavor que perdemos el tiempo".

Sin duda alguna esta atención a sí mismo es en realidad una conversión, una orientación hacia la parte superior de uno. Se manifiesta con mucha claridad en el sermón de Basilio de Cesarea, quien escoge como tema un texto bíblico:[23] "Presta atención a que no se oculte en tu corazón una palabra de injusticia". En el comentario de Basilio encontramos todos los temas del estoicismo y del platonismo. Poner atención en sí mismo es despertar en nosotros los principios racionales de pensamiento y de acción que Dios depositó en nuestra alma, es velar por nosotros mismos, es decir, por nuestro espíritu y

Cf. J. Leclercq, "Exercices spirituels", *Dictionnaire de spiritualité,* París, t. IV, col. 1902-1908.

[19] *Cf. sufra,* pp. 154, 176-246.

[20] Atanasio, *Vie d'Antoine,* 3, 1, pp. 137 y 91, 3, p. 369.

[21] Gregorio Nacianceno, *Lettres,* t. II, p. 45 (carta 153).

[22] Atanasio, *Vie d'Antoine,* 19, 3, p. 187; Doroteo de Gaza, *Oeuvres spirituelles,* § 114, 1-15 (SC).

[23] *Deuteronomio,* 15, 9.

por nuestra alma, y no sobre lo que nos pertenece, es decir, nuestro cuerpo y nuestros bienes; también es cuidar la belleza de nuestra alma, examinando nuestra conciencia y conociéndonos a nosotros mismos. De esta manera, enderezamos los juicios que emitimos acerca de nosotros mismos, reconociendo al mismo tiempo nuestra verdadera pobreza y nuestra verdadera riqueza, los esplendores que nos ofrece el cosmos, nuestro cuerpo, la tierra, el cielo, los astros, y sobre todo el destino del alma.[24]

La atención a sí mismo presupone la práctica del examen de conciencia, que de hecho el célebre monje Antonio aconsejaba a sus discípulos hacer por escrito:[25] "Que cada quien anote por escrito las acciones y los movimientos de su alma, como si tuviese que darlos a conocer a los demás". Preciosa notación psicológica: el valor terapéutico del examen de conciencia será mayor si éste se exterioriza por medio de la escritura. Nos daría vergüenza cometer errores en público, la escritura nos dará la impresión de estar ante auditores: "Que la escritura tome, pues, el lugar del ojo del otro". Sea lo que fuere, el ejercicio del examen de conciencia debe ser muy frecuente y muy regular. Doroteo de Gaza[26] recomendaba examinarse cada seis horas, pero también hacer un balance más general del estado del alma cada semana, cada mes, cada año.

La atención a sí mismo y la vigilancia implican también, como ya lo vimos, ejercicios del pensamiento: se trata de meditar, de rememorar, de tener constantemente "a mano" los principios de acción, resumidos, tanto como sea posible, en cortas sentencias. Es a esa necesidad a la que responden en la literatura monástica los *Apotegmas* y aquello a lo que se llama los *Kephalaia*. Los *Apotegmas*[27] son, como de hecho las de los

[24] Basilio de Cesarea, *In illud attende tibi ipsi*, *Patrologia graeca* 31, col. 197-217; ed. crítica de S. Y. Rudberg, *Acta Universitatis Stockholmensis*, *Studia Graeca Stockholmensia*, t. 2, Estocolmo, 1962.

[25] Atanasio, *Vie d'Antoine*, 55, 9, p. 285. *Cf.* M. Foucault, "L'Écriture de soi", *Corps écrit*, núm. 5, pp. 3-23 y mis observaciones sobre este texto de Foucault, en "Réflexions sur la notion de 'culture de soi'", en *Michel Foucault philosophe*, París, 1989, pp. 264-266.

[26] Doroteo de Gaza, *Oeuvres spirituelles*, ed. L. Regnault y J. de Préville, París, SC, 1963, §§ 111, 13 y 117, 7, pp. 353 y 365.

[27] *Cf. Les Apophtegmes des Pères*, colección sistemática, caps. I-IX, introd., texto, trad. y notas por J.-C. Guy, París, SC, 1993.

filósofos profanos a los que había reunido Diógenes Laercio, frases célebres e impactantes, pronunciadas por maestros espirituales, en una circunstancia determinada. Los *Kephalaia* (puntos capitales) son recopilaciones de sentencias relativamente breves, reunidas las más de las veces en centurias. Al igual que en la filosofía profana, la meditación de los ejemplos y de las sentencias habrá de ser constante. Epicuro y Epicteto recomendaban consagrarse a ella de día y de noche. Doroteo de Gaza,[28] por su parte, aconseja meditar sin cesar, a fin de tener a mano los principios de acción en el momento oportuno, y de poder "sacar provecho de todos los acontecimientos", es decir, reconocer lo que se debe hacer ante cada hecho.

La atención a sí mismo se traduce por un dominio, un control de sí mismo que no puede obtenerse más que por costumbre y por perseverancia en las prácticas ascéticas, destinadas a lograr el triunfo de la razón sobre las pasiones, llevado hasta su radical extirpación. Aquí se trata de aplicar toda una terapéutica de las pasiones. El camino que lleva a esta liberación total (*apatheia*) pasa por el desprendimiento *(aprospatheia)* de los objetos, es decir, la supresión progresiva de los deseos que tienen por objeto las cosas indiferentes. Al igual que el estoico Epicteto, pero también que el platónico Plutarco, que había escrito tratados aconsejando ejercicios de dominio de la curiosidad y de la palabrería, Doroteo de Gaza recomienda empezar por acostumbrarse a eliminar pequeñeces, una curiosidad vana, una palabra inútil, para prepararse poco a poco a sacrificios mayores.[29] Según él, gracias a estas prácticas, lo que se logrará suprimir poco a poco es la voluntad egoísta, la voluntad propia, la que busca su placer en los objetos:[30]

> De este modo, logra por fin ya no tener voluntad propia, pero suceda lo que suceda, eso lo contenta, como si viniera de él.
>
> Aquel que no tiene voluntad propia siempre hace lo que quiere, todo lo que sucede lo satisface y resulta que siempre hace su voluntad, pues no desea que las cosas sean como las quiere, sino que desea que sean tal cuales son.

[28] Doroteo de Gaza, § 60, 27-30.
[29] Doroteo de Gaza, § 20, 1-33, y Epicteto, *Coloquios*, I, 18, 18 y *Manual*, 12, 2.
[30] Doroteo de Gaza, § 20, 28 y § 187, 14-16.

Aquí reconocemos el eco de la célebre octava sentencia del *Manual* de Epicteto: "No pretendas que lo que sucede suceda como lo quieres, sino desea que lo que sucede suceda como sucede, y serás feliz".

Al igual que el estoico, el monje desea así cada momento presente tal cual es.

Según otro consejo de la filosofía tradicional,[31] los principiantes se esforzarán por combatir una pasión, por ejemplo, la lujuria, mediante una pasión opuesta, por ejemplo la preocupación por la buena reputación, antes de poder oponerse directamente a esa pasión practicando la virtud opuesta.[32]

Son más bien las concepciones platónicas y neoplatónicas las que ejercen una influencia sobre Evagro[33] de Ponto, quien había sido discípulo de Gregorio Nacianceno, por ejemplo cuando emplea la tripartición platónica del alma para definir el estado de virtud: "El alma razonable actúa conforme a la naturaleza cuando su parte deseante *(epithumêtikon)* desea la virtud, cuando su parte combativa *(thumikon)* combate por la virtud, y cuando su parte razonable *(logistikon)* alcanza la contemplación de los seres".

A menudo la ascesis es concebida también, de manera platónica, como una separación del cuerpo y del alma, que es la condición previa para la visión de Dios. El tema aparece ya en Clemente de Alejandría,[34] para quien la "piedad verdadera hacia Dios consiste en separarse definitivamente del cuerpo y de sus pasiones: he aquí tal vez la razón por la cual la filosofía es llamada con justa razón 'ejercicio de la muerte' por Sócrates". Pues es necesario renunciar a utilizar los sentidos para poder conocer las verdaderas realidades. Gregorio Nacianceno reprocha a un amigo enfermo que se lamente de su sufrimiento como de algo irremediable y lo exhorta así:[35]

> Es necesario por el contrario que filosofes [es decir, que te ejercites en vivir como filósofo] en tu sufrimiento, es en grado máximo el

[31] Cicerón, *Tusculanae disputationes*, IV, 75.
[32] Evagro, *Traite pratique*, § 58 (SC).
[33] Evagro, *Traite pratique*, § 86.
[34] Clemente de Alejandría, *Stromates*, V, 11, 67, 1, ed. A. Le Boulluec, París, SC, 1981, p. 137.
[35] Gregorio Nacianceno, *Lettres*, XXXI, t. I, p. 39.

momento de purificar tu pensamiento, de revelarte superior a los lazos que te vinculan [es decir al cuerpo], de ver en tu enfermedad una "pedagogía" que te conduce a lo que es útil para ti, es decir a despreciar el cuerpo y las cosas corporales y todo lo que de ellas se deriva, y que es fuente de perturbación y perecedero, a fin de que puedas pertenecer por completo a la parte que está arriba, [...] haciendo de esta vida de aquí abajo (es lo que dice Platón) un ejercicio de la muerte, liberando así tu alma, tanto como se pueda, ya sea del cuerpo (sôma), o de la tumba (sêma), hablando como Platón. Si filosofas de esta manera [...] enseñarás a muchos a filosofar en su sufrimiento.

En cuanto al discípulo de Gregorio, Evagro de Ponto, es con estos términos claramente neoplatónicos como prosigue el mismo tema:[36] "Separar el cuerpo del alma no corresponde más que a Aquel que los unió; pero separar el alma del cuerpo atañe precisamente a quien tiende a la virtud. Pues nuestros Padres llaman a la anacoresis [la vida monástica] ejercicio de la muerte y fuga del cuerpo".

Porfirio había escrito:[37] "Aquello que la naturaleza unió lo desune, pero lo que el alma unió es el alma la que lo desune. La naturaleza unió el cuerpo al alma, el alma se juntó ella misma al cuerpo: luego la naturaleza desune el cuerpo del alma, pero el alma se desune ella misma del cuerpo".

Oponía así el vínculo natural del cuerpo con el alma, que lo hace vivir, del lazo afectivo que une el alma con el cuerpo, lazo afectivo que puede ser tan estrecho que el alma se identifica con el cuerpo y no se interesa más que en las satisfacciones de éste. Según Evagro, la muerte en la que se adiestra ese filósoso que es el monje es, pues, la total extirpación de las pasiones que unen el alma al cuerpo, a fin de alcanzar el perfecto desprendimiento del cuerpo que proporciona la *apatheia*, la ausencia de pasiones.

36 Evagro, *Traité practique*, § 52, véase en SC el comentario de A. y C. Guillaumont.

37 Porfirio, *Sententiae*, c 8 y 9.

CRISTIANISMO Y FILOSOFÍA ANTIGUA

Si los cristianos pudieron tomar la palabra *philosophia* para designar esa perfección de la vida cristiana que representa el monaquismo, se debe a que la palabra *philosophia* significaba en efecto un modo de vida, de tal manera que al conservar la palabra los "filósofos cristianos" se vieron llevados a introducir en el cristianismo prácticas y actitudes heredadas de la filosofía profana. No tiene por qué sorprender: la vida filosófica profana y la vida monástica tenían en el fondo muchas analogías. Sin duda, el filósofo antiguo no se retira al desierto, ni a un claustro, sino por el contrario vive en el mundo, en el que hasta desempeña a veces una actividad política. Pero, si en verdad es filósofo, tuvo que convertirse, hacer profesión de filósofo, hizo una elección de vida, que lo obliga a transformar toda su vida en el mundo, y que en cierto sentido lo separa del mundo. Entra a una comunidad, bajo la dirección de un maestro espiritual, en la que será orientado a venerar al fundador de la escuela, a participar a menudo en comidas comunes con los miembros de la escuela; examinará su conciencia, tal vez hasta confesará sus faltas, como se estilaba, al parecer, en la escuela epicúrea; llevará una vida ascética, renunciará a toda comodidad y a toda riqueza; si es cínico, seguirá un régimen vegetariano, si pertenece a una escuela pitagórica y si es neoplatónico, se consagrará a la contemplación, a perseguir la unión mística.

El cristianismo es indiscutiblemente un modo de vida. No plantea pues ningún problema el que haya sido presentado en calidad de filosofía. Pero, al hacerlo, adoptó ciertos valores y ciertas prácticas propios de la filosofía antigua. ¿Era esto legítimo? ¿Correspondía esta evolución a la intención original del cristianismo? A esta compleja pregunta en realidad no podemos dar una respuesta cierta y exhaustiva, pues ante todo sería necesario definir con rigor lo que fue el cristianismo primitivo, y esto va más allá de nuestra competencia y del objeto de este libro. Sólo desearíamos señalar algunos puntos que nos parecen esenciales.

Ante todo, y esto es lo más importante, no hay que olvidar

que, si la espiritualidad cristiana tomó de la filosofía antigua algunos ejercicios espirituales, éstos encuentran su lugar en un conjunto más amplio de prácticas específicamente cristianas. Toda la vida mónastica siempre supone el socorro de la gracia de Dios, y también una disposición fundamental de humildad, que se manifiesta a menudo en actitudes corporales que marcan la sumisión y la culpabilidad, como la postración ante los demás monjes. El renunciamiento a la voluntad propia se realiza mediante una absoluta obediencia a las órdenes del superior. El ejercicio de la muerte se vincula con el recuerdo de la muerte de Cristo, la ascesis se comprende como una participación en su Pasión. Asimismo, es a Cristo a quien el monje ve en cada hombre:[38] "¿No te da vergüenza encolerizarte y hablar mal a tu hermano? ¿Acaso no sabes que es Cristo y que es a Cristo a quien apenas?" La práctica de las virtudes adquiere entonces un significado muy diferente.

Por otro lado, los "filósofos cristianos" intentaron cristianizar el empleo que hacían de temas filosóficos profanos, al tratar de dar la impresión de que los ejercicios que aconsejaban ya habían sido recomendados por el Antiguo o el Nuevo Testamento. Por ejemplo, si el *Deuteronomio* emplea la expresión "prestad atención", Basilio concluye que ese libro bíblico sugiere el ejercicio filosófico de la "atención a sí mismo". Esta atención a sí mismo será llamada también "guarda del corazón", debido a un texto de los *Proverbios*:[39] "Por encima de todo cuidado, guarda tu corazón". Si encontramos en la *Segunda epístola a los corintios*[40] la exhortación "Examinaos vosotros mismos", veremos en ella una invitación al examen de conciencia, y en la *Primera epístola a los corintios* las palabras[41] "Muero cada día", el modelo del ejercicio de la muerte. Sin embargo, es indudable que estas referencias a textos escriturarios no impiden que los "filósofos cristianos" describan, como ya lo vimos, los ejercicios espirituales de los que hablan utilizando el vocabulario y los

[38] Doroteo de Gaza, *Vie de Dosithée,* § 6.
[39] *Proverbes,* 4, 23; Atanasio, *Vie d'Antoine,* 21, 2, p. 193.
[40] Pablo, *Segunda epístola a los corintios,* 13, 5; Atanasio, *Vie d'Antoine,* 55, 6, p. 283.
[41] Pablo, *Primera epístola a los corintios,* 15, 31; Atanasio, *Vie d' Antoine,* 19, 2, p. 187.

conceptos de la filosofía profana. A menudo, las referencias a textos bíblicos no se fundamentan más que en una interpretación alegórica, que en el fondo consiste en dar a los textos el sentido que se desea darles, sin tomar en cuenta la intención del autor. Por otra parte, en realidad muchos filósofos modernos utilizan este modo de interpretación para explicar los textos de la Antigüedad. Sea lo que fuere, es por medio de este procedimiento como los Padres de la Iglesia pudieron, por ejemplo, interpretar expresiones evangélicas como "reino de los cielos" o "reino de Dios" como designando partes de la filosofía. Es lo que encontramos en las primeras líneas del *Tratado práctico* de Evagro de Ponto. Empieza por escribir:[42] "El cristianismo es la doctrina de Cristo, nuestro Salvador; está compuesta por la práctica, la física y la teología".

Reconocemos en esto, enumeradas conforme a su orden, las tres partes de la filosofía honradas en la escuela platónica por lo menos desde Plutarco,[43] que correspondían a tres etapas del progreso espiritual. Nos sorprende pues bastante que se nos diga que Cristo propuso una práctica, una física y una teología. Desde luego, sería posible admitir a lo sumo que se pueden reconocer estas tres partes de la filosofía en los consejos morales y en las enseñanzas sobre el fin del mundo y sobre Dios.

Pero extraña aún más el que Evagro haya definido con mayor precisión las tres partes de la filosofía. En efecto, parece que para él la física es el reino de los cielos y la teología el reino de Dios.[44] Tenemos entonces la sorpresa de encontrar aquí la noción evangélica del reino de Dios que era designado con dos expresiones sinónimas: el reino de los cielos y el reino de Dios. Esta noción procedía del judaísmo, en el que correspondía a la perspectiva futura de un reino de Dios y de su Ley sobre todos los pueblos de la tierra. En el mensaje de Jesús, el reino está al mismo tiempo presente y es inminente, pues empieza a realizarse conforme al espíritu, y no a lo escrito, por medio de la conversión, de la penitencia, del amor al prójimo y del cumplimiento de la voluntad de Dios. Identificar la noción de reino de Dios o de reino de los cielos con

[42] Evagro, *Traité practique*, § 1.
[43] *Cf.* véase *supra*, pp. 170-171 y 259-260.
[44] Evagro, *op cit.*, § 2-3.

partes de la filosofía, la física y la teología equivale así en verdad a dar a estas nociones un sentido totalmente inesperado. Además, bajo la influencia de Orígenes, las nociones evangélicas de reino de los cielos y de reino de Dios son distinguidas la una de la otra por Evagro. El reino de los cielos y el reino de Dios se vuelven dos estados del alma o dos etapas del progreso espiritual. Después de la *práctica*, purificación previa merced a la cual empieza a adquirir la impasibilidad *(apatheia)* con respecto a las pasiones, aquel que va progresando puede abordar la *física*, la contemplación de las "naturalezas" *(phuseis)*, es decir, de los seres creados por Dios, visibles e invisibles. El que progresa los contempla en calidad de "creados", es decir, en su relación con Dios. Con esta contemplación se consolida la impasibilidad. Es lo que Evagro llama el "reino de los cielos". Si prosigue todavía más allá, el que progresa alcanzará entonces el "reino de Dios", es decir, la contemplación del misterio de Dios en su Trinidad. Será la etapa de la *teología*. Además, esta interpretación de los términos "reino de los cielos" y "reino de Dios" no es propia de Evagro. Ya esbozada desde Clemente de Alejandría y Orígenes, encontramos abundantes testimonios de ella en las obras de escritores posteriores.[45]

En los años consecutivos a su conversión, Agustín de Hipona cotejó, en su libro *Sobre la verdadera religión*, el platonismo y el cristianismo. A sus ojos, lo esencial de las doctrinas platónicas y lo esencial de las cristianas se empalman. La lógica platónica enseña a reconocer que las imágenes sensibles llenaron nuestra alma de errores y de falsas opiniones y que es necesario sanar nuestra alma de esta enfermedad, a fin de que pueda descubrir la realidad divina. La física nos enseña que todas las cosas nacen, mueren y desaparecen, no teniendo existencia más que gracias al ser verdadero de Dios que las formó. Apartándose pues de las cosas sensibles, el alma podrá fijar su mirada en la Forma inmutable que da forma a todas las cosas y en la Belleza "siempre igual y en todo semejante a sí misma, a la que el espacio no divide ni el tiempo transforma". La ética hará descubrir que sólo el alma racional e intelectual es

[45] Orígenes, *De oratione*, 25, véase la nota de A. y C. Guillaumont en Evagro, *Traité pratique*, t. II, p. 499-503 (SC).

capaz de gozar de la contemplación de la eternidad de Dios y de encontrar en ella la vida eterna.[46] Ésta es para Agustín la esencia del platonismo, y también es la del cristianismo, como lo afirma citando un cierto número de pasajes del Nuevo Testamento, que oponen el mundo visible al mundo invisible, la carne al espíritu. Mas, diremos, ¿cuál es entonces la diferencia entre el cristianismo y la filosofía platónica? Para Agustín, consiste en el hecho de que el platonismo no pudo convertir a las masas y alejarlas de las cosas terrestres para orientarlas hacia las espirituales, en tanto que, desde la llegada de Cristo, hombres de toda condición adoptaron este modo de vida y presenciamos una verdadera transformación de la humanidad. Si Platón volviera a la tierra, diría: "He aquí lo que no me atreví a predicar a las multitudes". Si las almas, "cegadas por las mancillas corporales" pudieron, "sin el auxilio de las discusiones filosóficas", "recogerse en sí mismas y mirar hacia su patria", es porque Dios, por medio de la Encarnación, hizo descender al cuerpo humano la autoridad de la Razón divina.[47] En esta perspectiva agustiniana, el cristianismo tiene en efecto el mismo contenido que el platonismo: de lo que se trata es de apartarse del mundo sensible para poder contemplar a Dios y la realidad espiritual, pero sólo el cristianismo logró que las masas populares adoptaran este modo de vida. Nietzsche[48] habría podido apoyarse en Agustín para justificar su fórmula: "El cristianismo es un platonismo para el pueblo".

Es necesario, pues, reconocer que, bajo la influencia de la filosofía antigua, algunos valores que no eran más que muy secundarios si no inexistentes en el cristianismo se plantean en primera fila. La idea evangélica de la irrupción del reino de Dios fue sustituida por el ideal filosófico de una unión con Dios, de una deificación, lograda por medio de la ascesis y de la contemplación. A veces la vida cristiana se vuelve menos la vida de un hombre que la de un alma, se transforma en una vida conforme a la razón, análoga a la de los filósofos profanos, y

[46] Agustín, *De vera religione*, III, 3 (Bibliothèque augustinienne, *Œuvres de saint Augustin*, 8 1era série: Opuscules, VIII. *La Foi chrétienne*, éd. y trad. Pegon, París, 1951).

[47] Agustín, *De vera religione*, IV, &7.

[48] Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal*, prefacio.

hasta, aún más específicamente, en una vida conforme al Espíritu, análoga a la de los platónicos: se tratará entonces de huir del cuerpo para orientarse hacia una realidad inteligible y trascendente, y, si es posible, alcanzarla por medio de una experiencia mística. En todo caso, la atención a uno, la búsqueda de la impasibilidad, de la paz del alma, de la ausencia de preocupaciones, y sobre todo la huida del cuerpo, se volvieron los objetivos primordiales de la vida espiritual. Doroteo de Gaza[49] no dudará en afirmar que la paz del alma es tan importante que, si es necesario, hay que renunciar a lo que se emprende para no perderla. De esta espiritualidad, fuertemente marcada por el modo de vida de las escuelas filosóficas antiguas, heredó el modo de vida cristiano de la Edad Media y de los Tiempos modernos.

[49] Doroteo de Gaza, §§ 58-60.

XI. DESAPARICIONES Y REAPARICIONES DE LA CONCEPCIÓN ANTIGUA DE LA FILOSOFÍA

SI LA filosofía antigua vinculaba tan íntimamente discurso filosófico con forma de vida, ¿a qué se debe que hoy día, en la enseñanza habitual de la historia de la filosofía, se presente la filosofía ante todo como un discurso, ya sea que se trate de un discurso teórico y sistemático o de uno crítico, en todo caso sin relación directa con la manera de vivir del filósofo?

UNA VEZ MÁS: CRISTIANISMO Y FILOSOFÍA

La razón de esta transformación es ante todo de orden histórico. Se debe al auge del cristianismo. En efecto, como acabamos de verlo, éste se presentó muy pronto como una filosofía en el sentido antiguo de la palabra, es decir, como un modo y una elección de vida que implican cierto discurso, la elección de la vida conforme a Cristo. En este modo de vida cristiano y además también en el discurso cristiano, fueron absorbidos e integrados muchos elementos de la filosofía tradicional grecorromana. Mas, poco a poco, por razones que vamos a exponer, se llevó a cabo, en el seno del cristianismo, sobre todo durante la Edad Media, un divorcio entre el modo de vida y el discurso filosófico. Ciertos modos de vida filosóficos propios de las diferentes escuelas de la Antigüedad desaparecieron por completo, por ejemplo el epicureísmo; los demás, como el estoicismo o el platonismo, fueron absorbidos por el modo de vida cristiano. Si es verdad que, hasta cierto punto, el modo de vida monástico fue llamado "filosofía" en la Edad Media,[1] este modo de vida, aunque integraba ejercicios espirituales propios de las filosofías antiguas, se encontró disociado del

[1] *Cf. supra*, pp. 260-261.

discurso filosófico al que antes se vinculaba. Sólo subsistieron pues los discursos filosóficos de ciertas escuelas antiguas, sobre todo los del platonismo y del aristotelismo; pero, separados de los modos de vida que los inspiraban, se vieron reducidos al rango de un simple material conceptual utilizable en las controversias teológicas. En lo sucesivo, la "filosofía", puesta al servicio de la teología, ya no era más que un discurso teórico, y cuando la filosofía moderna conquiste su autonomía, en el siglo XVII, y sobre todo en el XVIII, siempre tendrá tendencia a limitarse a este punto de vista. Dije bien "tendrá tendencia", pues, en realidad, como habremos de volver a decirlo, jamás se olvidará por completo la concepción original y auténtica de la filosofía grecorromana.

Gracias a los trabajos de J. Domanski[2] pude corregir la presentación demasiado breve e inexacta que había propuesto, en estudios anteriores, de este proceso de "teorización" de la filosofía.[3] Sin duda sigo pensando que este fenómeno se vincula íntimamente con las relaciones entre filosofía y cristianismo, sobre todo tal cual se las define en las universidades medievales. Pero, por otro lado, debo reconocer que el redescubrimiento de la filosofía como modo de vida no es tan tardío como yo lo había afirmado, y que es necesario admitir que empezó a esbozarse, también, en las universidades medievales. En cambio, hay que mencionar muchos matices y precisiones en la descripción de este redescubrimiento de la filosofía como modo de vida.

LA FILOSOFÍA COMO SIERVA DE LA TEOLOGÍA

Escribiendo en los últimos años del siglo XVI sus *Disputationes Metaphysicae*, obra que ejercerá una influencia considerable en muchos filósofos del siglo XVII al XIX, el autor escolástico Francisco Suárez[4] declara: "En esta obra me pongo

[2] J. Domanski, *La philosophie, théorie ou mode de vie...*, Friburgo-París, publicado en 1996.

[3] P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, París, 3ª ed., pp. 56-57 y 222-225.

[4] Francisco Suárez, *Disputationes Metaphysicae*, en *Opera omnia*, Vivès,

en el papel de un filósofo, teniendo muy presente que nuestra filosofía debe ser una filosofía cristiana, y la sierva de la divina teología".

Para Suárez, una filosofía "cristiana" es aquella que no contradice los dogmas del cristianismo y que es cristiana en la medida en que puede ser utilizada para la elucidación de los problemas teológicos. Esto no quiere decir que esta filosofía sea específicamente cristiana en las doctrinas que profesa. Muy por el contrario, se trata en lo esencial de la filosofía aristotélica tal cual había sido asimilada y adaptada al cristianismo en la escolástica del siglo XIII.

Esta representación de la filosofía, sierva, hasta esclava, de una teología o sabiduría superior, tenía en realidad una larga historia.[5] Desde principios de nuestra era, la encontramos en Filón de Alejandría,[6] quien había propuesto un esquema general de la formación y del progreso espirituales. La primera etapa era, según el programa de la *República* de Platón, el estudio del ciclo de las ciencias, como la geometría y la música, pero asimismo la gramática y la retórica. Al comentar el libro del Génesis, Filón identifica estas ciencias con Agar, la esclava egipcia a la que Abraham debe unirse antes de acceder a la unión con Sara, su esposa.[7] Así pues, el ciclo de las ciencias debe ser concebido como esclavo de la filosofía. Pero, a su vez, ésta ha de ser considerada esclava de la sabiduría, siendo la sabiduría, o verdadera filosofía, para Filón la Palabra de Dios revelada por Moisés.[8] Los Padres de la Iglesia, como Clemente de Alejandría y sobre todo Orígenes, retomarán esta

1861, t. XXV, *Ratio et discursus totius operis*, citado por É. Gilson, *L'Esprit de la philosophie médiévale*, París, 1944, p. 414, en donde se encontrará una recopilación de textos sobre la noción de filosofía cristiana.

[5] Se encontrará una historia de la noción en B. Baudoux, "Philosophia Ancilla Theologiae", *Antonianum*, t. 12, 1937, pp. 293-326; É. Gilson, "La servante de la théologie", en *Études de philosophie médiévale*, Estrasburgo, 1921, pp. 30-50. Véase también los comentarios de A. Cantin, en su introducción a P. Damien, *Lettre sur la Toute-Puissance divine*, París, SC, 1972, p. 251, n. 3.

[6] *Cf.* I. Hadot, *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*, pp. 282-287; M. Alexandre, introducción a Filón de Alejandría, *De congressu eruditionis gratia*, en *Oeuvres de Philon d'Alexandrie*, 16, París, 1967, pp. 27-96. Véase también a H. A. Wolfson, *Philo, Foundations of religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, Cambridge, Mass., 1947, pp. 156-157.

[7] Filón de Alejandría, *De congressu*, § 11; *cf.* I. Hadot, pp. 282.

[8] Filón, *De congressu*, § 79-80; *cf.* I. Hadot, p. 284, M. Alexandre, pp. 71-72.

relación de proporción establecida por Filón entre el ciclo de las ciencias y la filosofía griega por una parte, y la filosofía griega y la filosofía mosaica por la otra, remplazando desde luego la filosofía de Moisés por la de Cristo.[9]

Pero hay que darse bien cuenta de que la filosofía griega de la que aquí se trata es la filosofía griega reducida al discurso filosófico. Como ya lo vimos, el cristianismo se había presentado, él mismo, como filosofía, es decir, como modo de vida, como el único modo de vida válido. Mas frente a ese modo de vida cristiano, teñido a veces con matices tomados de la filosofía profana, quedaban los discursos filosóficos de las diferentes escuelas, o, más exactamente, el discurso filosófico del neoplatonismo, ya que a partir del siglo III d.C. éste es, como síntesis del aristotelismo y del platonismo, la única escuela filosófica que subsiste. Es este discurso filosófico neoplatónico el que los Padres de la Iglesia, luego de Clemente de Alejandría y de Orígenes, utilizarán para desarrollar su teología. Desde este punto de vista, la filosofía estará, pues, desde la Antigüedad cristiana, al servicio de la teología, una sierva que aportará sus conocimientos, pero que asimismo tendrá que adaptarse a las exigencias de su ama. Habrá pues contaminación. En la Trinidad, el Padre asumirá muchos rasgos del primer Dios neoplatónico, el Hijo será concebido sobre el modelo del segundo Dios de Numenio o del Intelecto plotiniano. Pero la evolución de las controversias teológicas conducirá a la representación de una Trinidad consustancial. La lógica y la ontología aristotélicas, que el neoplatonismo había integrado, proveerán los conceptos indispensables para formular los dogmas de la Trinidad y de la Encarnación, permitiendo distinguir naturaleza, esencia, sustancia, hipóstasis. Y recíprocamente, debido al efecto de los refinamientos de las discusiones teológicas, la ontología aristotélica se afinará y se precisará.

Según Filón y Orígenes, las artes liberales eran una propedéutica a la filosofía griega, y ésta una propedéutica para la filosofía revelada. Pero poco a poco las etapas preparatorias tendieron a fusionarse entre sí. Por ejemplo, cuando Agustín de Hipona en su *De doctrina christiana* enumera los conoci-

[9] Véase los textos de Clemente y de Orígenes en M. Alexandre, pp. 83-97 e I. Hadot, pp. 287-289.

mientos profanos que son necesarios para el exegeta cristiano, pone prácticamente en un mismo plano, por una parte, las artes liberales, como las matemáticas, la dialéctica, y, por la otra, la filosofía.[10] Observamos esta misma nivelación a principios de la Edad Media, por ejemplo en la época carolingia, en Alcuino.[11]

Del siglo IX al XII la filosofía griega, gracias a ciertas obras de Platón, de Aristóteles, de Porfirio, conocidas a través de las traducciones y de los comentarios realizados a finales de la Antigüedad por Boecio, Macrobio, Marciano Capella, seguirá siendo utilizada, como en la época de los Padres de la Iglesia, en las discusiones teológicas, pero también servirá para elaborar una representación del mundo. El platonismo de la escuela de Chartres es un fenómeno bien conocido.[12] Durante este periodo, las artes liberales formarán parte del ciclo de estudios en las escuelas monásticas y catedrales.[13]

A partir del siglo XIII, dos nuevos hechos tendrán una gran influencia sobre la evolución del pensamiento de la Edad Media. Se trata, por una parte, de la aparición de las universidades; por la otra, de la amplia difusión de las traducciones de Aristóteles. El fenómeno de la constitución de las universidades corresponde a la expansión de las ciudades y a una decadencia de las escuelas monásticas que, como lo dice M.-D. Chenu,[14] "preparaban sin ambición al joven monje para la lectura de la Biblia y para el servicio divino". La universidad que es al mismo tiempo, en el seno de la ciudad, el gremio intelectual de los estudiantes y de los maestros y, en la Iglesia, un cuerpo que depende de la autoridad eclesiástica, organiza un programa escolar, un año universitario, lecciones, ejercicios de discusión

[10] Agustín, *De doctrina christiana*, 40, 60 (Bibliothèque augustinienne, *Oeuvres de saint Augustin*, 11, 1era serie: Opuscules. XI. *Le Magistère chrétien* , ed. y trad. Combès et Farges, París, 1949, p. 331).

[11] Alcuino, *Epistulae*, 280, en *Monumenta Germaniae Historica, Epistulae*, vol. IV, pp. 437, 27-31 Dümmler; *cf.* J. Domanski, *La philosophie, théorie ou mode de vie...*, cap. II.

[12] *Cf.* É. Jeauneau, *"Lectio Philosophorum"*, *Recherches sur l'école de Chartres*, Amsterdam, 1972.

[13] *Cf.* Ph. Delhaye, *Enseignement et morale au XIIe siècle*, Friburgo-París, 1988, pp. 1-58.

[14] M.-D. Chenu, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, París, 1954, p. 16.

y exámenes. La enseñanza se concentra en dos facultades, la Facultad de las Artes, en donde se enseñan en principio las artes liberales, y la Facultad de Teología. En el siglo XIII se descubre asimismo una gran parte de la obra de Aristóteles y de sus comentadores griegos y árabes, gracias a traducciones al latín de textos árabes y griegos. La filosofía de Aristóteles, entendamos su discurso filosófico, va pues a desempeñar un papel capital en las dos facultades. Los teólogos utilizarán la dialéctica de Aristóteles, pero asimismo su teoría del conocimiento y su física que opone forma y materia, para responder a los problemas que planteaban a la razón los dogmas cristianos. En la Facultad de las Artes, la enseñanza de la filosofía de Aristóteles, es decir el comentario de las obras dialécticas, físicas y éticas, de aquel a quien se llamó *el Filósofo*, sustituirá en gran medida la enseñanza de las artes liberales.[15] La filosofía se identificará pues con el aristotelismo, y la actividad, el oficio de profesor de filosofía consistirá en comentar las obras de Aristóteles, en resolver los problemas de interpretación que plantean. A esta filosofía (y también a esta teología) de profesor y de comentador se la llamó la "escolástica". En sí, como ya lo vimos,[16] la escolástica no es más que la heredera del método filosófico que se estilaba a finales de la Antigüedad, así como los ejercicios escolares de la *lectio* y de la *disputatio* no hacen sino prolongar los métodos de enseñanza y de ejercicio estilados en las escuelas de la Antigüedad.[17]

LOS ARTISTAS DE LA RAZÓN

Tomo la expresión "artista de la Razón" de Kant,[18] quien designa con esta fórmula a los filósofos que no se interesan más que

[15] *Cf.* J. Domanski, *La philosophie, théorie ou mode de vie...*, cap. II (con la bibliografía detallada en la nota 17 de este capítulo).

[16] *Cf. supra.*, p. 168.

[17] *Cf.* P. Hadot, "La Préhistoire des genres littéraires philosophiques médiévaux dans l'Antiquité", *Les Genres littéraires dans les sources théologiques et philosophiques médiévales*, Actas del coloquio internacional de Louvain-la-Neuve, 1981, Louvain-la-Neuve, 1982, pp. 1-9.

[18] Kant, *Critique de la raison pure*, trad. Tremesaygues y Pacaud, París, 1944 (nueva ed. 1986), p. 562; *Logique*, trad. Guillermit, París, 1966 (nueva ed. 1989), p. 24.

en la pura especulación. Esta representación de una filosofía reducida a su contenido conceptual sobrevivió hasta nuestros días: la encontramos a diario, tanto en los cursos de la universidad como en los manuales escolares de todo nivel. Se podría decir que es la representación clásica, escolar, universitaria, de la filosofía. Inconsciente o conscientemente, nuestras universidades siguen siendo herederas de la "Escuela", es decir, de la tradición escolástica.

Además, la "Escuela" sigue vigente aún en nuestro siglo XX, en la medida en que el tomismo fue tradicionalmente recomendado a las universidades católicas por los papas de los siglos XIX y XX. Y, en efecto, podemos comprobar que, como en la Edad Media, los partidarios de la filosofía neoescolástica o tomista siguieron considerándola un procedimiento puramente teórico. Por eso, por ejemplo, en el debate consagrado al problema de la posibilidad y del significado de una filosofía cristiana, planteado aproximadamente en 1930, hasta donde yo sé, jamás se habló del problema de la filosofía como modo de vida. Un filósofo neoescolástico como É. Gilson lo formulaba en términos puramente teóricos; ¿introdujo o no el cristianismo nuevos conceptos y una nueva problemática a la tradición filosófica?[19] Con la claridad mental que lo caracterizaba, percibía lo esencial del problema al escribir: "La posición filosófica más favorable no es la del filósofo sino la del cristiano", y la gran superioridad del cristianismo consistía en que no era "un simple conocimiento abstracto de la verdad, sino un método eficaz de salvación". Sin duda, reconocía, la filosofía era al mismo tiempo ciencia y vida en la Antigüedad. Pero, a los ojos del cristianismo, mensaje de salvación, la filosofía antigua ya no representó más que una simple especulación, mientras que el cristianismo es "una doctrina que conlleva al mismo tiempo todos los medios para su propia aplicación":[20] no se puede afirmar con mayor claridad que la filosofía moderna llegó a considerarse a sí misma una ciencia teórica, porque la dimensión existencial de la filosofía ya no tenía sentido desde la perspectiva del cristianismo, que era al mismo tiempo doctrina y vida.

[19] É. Gilson, *L'Esprit de la philosophie médiévale*, pp. 1-38.
[20] É. Gilson, *op. cit.*, p. 25.

Pero no sólo está la "Escuela", es decir la tradición de la teología escolástica, sino también las escuelas, no las comunidades filosóficas de la Antigüedad, sino las universidades, que, a pesar de la diversidad de sus fundaciones y de sus funcionamientos, no dejan de ser herederas de la universidad medieval. Y así como en la Antigüedad había una estrecha interacción entre la estructura social de las instituciones filosóficas y la concepción que tienen de la filosofía, hubo, también desde la Edad Media, una especie de causalidad recíproca entre la estructura de las instituciones universitarias y las representaciones que elaboraban de la naturaleza de la filosofía.

De hecho, es lo que permite percibir un texto de Hegel, citado por M. Abensour y P.-J. Labarrière[21] en su excelente introducción al panfleto de Schopenhauer, intitulado *Contra la filosofía universitaria*. En este texto, Hegel recuerda que la filosofía ya no se ejerce "[...] como entre los griegos, como un arte privado, sino que tiene una existencia oficial que atañe pues al público, que está principal o exclusivamente al servicio del Estado".

Es necesario reconocer que existe una oposición radical entre la escuela filosófica antigua, que se dirige a cada individuo para transformarlo en la totalidad de su personalidad, y la universidad, cuya misión es otorgar diplomas, que corresponden a cierto nivel de conocimiento objetivable. Por supuesto, no se puede generalizar la perspectiva hegeliana de una universidad al servicio del Estado. Pero hay que reconocer que no hay universidad más que por la iniciativa de una autoridad superior, ya sea el Estado o las diversas comunidades religiosas, católicas o luteranas o calvinistas o anglicanas. La filosofía universitaria sigue pues encontrándose en la situación en la que estaba en la Edad Media, es decir al servicio, algunas veces de la teología, en las universidades en las que sucede que la Facultad de Filosofía no es más que una facultad inferior a la de Teología, otras veces al de la ciencia, pero en todo caso siempre al servicio de los imperativos de la organización general de la enseñanza o, en la época contemporánea, de la

[21] M. Abensour y P.-J. Labarrière, prefacio a Schopenhauer, *Contre la philosophie universitaire*, París, 1994, p. 9. Todo este prefacio es importante desde la perspectiva de las ideas que desarrollamos aquí.

investigación científica. La elección de los profesores, de las materias, de los exámenes, siempre está sometida a criterios "objetivos", políticos o financieros, por desgracia muy a menudo ajenos a la filosofía.

A ello hay que agregar que la institución universitaria lleva a hacer del profesor de filosofía un funcionario cuyo oficio consiste, en gran parte, en formar a otros funcionarios; ya no se trata, como en la Antigüedad, de formar para el oficio de hombre, sino para el de clérigo o de profesor, es decir de especialista, de teórico, poseedor de cierto conocimiento, más o menos esotérico.[22] Pero este saber ya no pone en juego toda la vida, como lo deseaba la filosofía antigua.

Por otra parte, J. Bouveresse[23] analizó admirablemente, a propósito de las ideas de Wittgenstein sobre la carrera de profesor de filosofía, el riesgo de "perdición intelectual y moral" que acecha al profesor:

> En cierto sentido no hay servidumbre más intolerable que la que obliga a un hombre a tener como profesión una opinión en casos en los que no forzosamente posee la más mínima calidad para ello. Y aquí lo que se pone en tela de juicio, desde el punto de vista de Wittgenstein, no es en lo absoluto el "saber" del filósofo, es decir, la provisión de conocimientos teóricos de la que dispone, sino el precio personal que tuvo que pagar para lo que él cree poder pensar y decir [...] A fin de cuentas, una filosofía no puede ser más que la expresión de una experiencia humana ejemplar [...]

Por otro lado, el dominio del idealismo en toda la filosofía universitaria, desde Hegel hasta la llegada del existencialismo, luego la moda del estructuralismo, contribuyeron con creces a difundir la idea según la cual no hay verdadera filosofía, salvo teórica y sistemática.

Éstas son, me parece, las razones históricas que llevaron a concebir la filosofía como una simple teoría.

[22] *Cf.* las páginas que J. Bouveresse, en su libro *Wittgenstein, la rime et la raison*, París, 1973, pp. 73-75, consagra al oficio de profesor de filosofía.

[23] J. Bouveresse, *Wittgenstein, la rime et la raison*, p. 74.

LA PERMANENCIA DE LA CONCEPCIÓN DE LA FILOSOFÍA COMO MODO DE VIDA

Sin embargo, esta transformación no es tan radical como parecería. Podemos observar en la historia de la filosofía occidental cierta permanencia, cierta supervivencia de la concepción antigua. A veces en el seno mismo de la institución universitaria, más a menudo como reacción a ella y en círculos que le eran ajenos, como ciertas comunidades religiosas o profanas, otras veces también en forma aislada, algunos filósofos, desde la Edad Media hasta nuestros días, se mantuvieron fieles a la dimensión existencial y vital de la filosofía antigua.

Antes dijimos que, gracias a las traducciones de Aristóteles, hechas del griego o del árabe, los maestros de la Facultad de las Artes pudieron leer la obra casi completa de un filósofo de la Antigüedad. Y es muy significativo que hayan redescubierto, merced a esos textos, que la filosofía no sólo es un discurso, sino un modo de vida.[24] El hecho es tanto más interesante cuanto que se trata precisamente de Aristóteles, el filósofo a quien suele considerarse como simple teórico. Pero los comentadores de Aristóteles vieron con mucha perspicacia que, para el "Filósofo", lo esencial de la filosofía era justamente consagrarse a la vida de investigación, a la vida de contemplación, y sobre todo al esfuerzo de asimilación al Intelecto divino. Es así como, volviendo a las famosas afirmaciones de Aristóteles al final de su libro X de la *Ética a Nicómaco*, Boecio de Dacia[25] considera que el fin del hombre y su felicidad consisten en vivir conforme a la parte más elevada de su ser, es decir, a la inteligencia, destinada a contemplar la verdad. Una vida así está acorde con el orden de la naturaleza, que supeditó las capacidades inferiores a las superiores. Sólo el filósofo, que dedica su vida a la especulación, vive pues según la naturaleza y lleva una vida muy deleitable. A este texto hace eco la

[24] *Cf.* J. Domanski, *La philosophie, théorie ou mode de vie...*, caps. II y III.

[25] Boecio de Dacia, *De summo bono*, trad. *Philosophes médiévaux. Anthologie de textes philosophiques (XIIIe-XIVe siècle)* s. d. R. Imbach y M.-H. Méléard, París, 1986, pp. 158-166.

declaración de Aubry de Reims:[26] "Cuando se sabe que se llegó al final, ya sólo hay que saborearlo y gozar de su placer. Es a eso a lo que se le llama sabiduría, ese sabor que se supo encontrar puede ser amado por sí mismo; esto es la filosofía, es ahí en donde hay que detenerse".

Encontraremos actitudes análogas en Dante y en el maestro Eckhardt.[27] Esta corriente de pensamiento concederá pues, como lo escribe J. Domanski,[28] "a la filosofía una autonomía completa, sin considerarla una simple propedéutica para la doctrina cristiana".

En el siglo XIV, Petrarca[29] rechazará la idea de una ética teórica y descriptiva, al comprobar que el hecho de leer y de comentar los tratados de Aristóteles a ese respecto no le permitió ser mejor. Por ello, se niega a llamar "filósofos" a los profesores "sentados en una cátedra", y reserva este nombre a quienes confirman por medio de sus actos lo que enseñan.[30] Sobre todo enuncia esta fórmula, de importancia capital desde la perspectiva que nos ocupa:[31] "Es más importante desear el bien que conocer la verdad". Encontramos la misma actitud en Erasmo, cuando afirma en múltiples ocasiones que sólo es filósofo aquel que vive de manera filosófica, como lo hicieron Sócrates, Diógenes *el Cínico,* Epicteto, pero asimismo Juan *el Bautista,* Cristo y los apóstoles.[32] Además es necesario precisar que, cuando Petrarca o Erasmo hablan de vida filosófica, piensan, como algunos Padres de la Iglesia y ciertos monjes, en una vida filosófica cristiana, admitiendo además, como acabamos de verlo, que los filósofos paganos también pudieron realizar el ideal del filósofo.

[26] Aubry de Reims, citado por A. de Libera, *Penser au Moyen Age*, París, 1991, p. 147.

[27] *Cf.* A. de Libera, *Penser au Moyen Age*, pp. 317-347, sobre todo pp. 344-347.

[28] *Cf.* J. Domanski, *La philosophie, théorie ou mode de vie...*, cap. III.

[29] Petrarca, *De sui ipsius et multorum ignorantia*, en Petrarca, *Prosa*, ed. G. Martellotti, Milán, 1955, p. 744. Respecto a todo lo siguiente, *cf.* J. Domanski, cap. IV.

[30] Petrarca, *De vita solitaria*, II, 7, *Prosa*, pp. 524-526. Como lo señala J. Domanski (cap. IV, n. 5), la expresión los "profesores sentados en la cátedra" viene de Séneca, *De la brevedad de la vida*, X, 1.

[31] Petrarca, *De sui ipsius et multorum ignorantia*, en *Prosa*, pp. 746-748: "Satius est autem bonum velle quam verum nosse".

[32] Erasmo, *Adagia*, 2201 (3, 3, 1), en *Opera omnia*, Amsterdam, 1969, II; 5, pp. 162, 25-166, 18. *Cf.* J. Domanski, cap. IV, n. 44.

En el Renacimiento se asistirá a una renovación no sólo de las tendencias doctrinales, sino de las actitudes concretas de la filosofía antigua: el epicureísmo, el estoicismo, el platonismo, el escepticismo. En los *Ensayos* de Montaigne, por ejemplo, vemos cómo el filósofo intenta llevar a la práctica los diferentes modos de vida propuestos por la filosofía antigua:[33] "Mi oficio y mi arte es vivir". Su itinerario espiritual lo llevará pues del estoicismo de Séneca al probabilismo de Plutarco,[34] pasando por el escepticismo, para terminar por último y definitivamente en el epicureísmo:[35] "No hice nada hoy. —¿Qué? ¿no habéis vivido? Tal es no sólo la fundamental, sino la más ilustre de vuestras ocupaciones [...] Nuestra grande y gloriosa obra maestra es vivir con propósito. Es una absoluta perfección, y como divina, saber gozar lealmente de su ser".

M. Foucault[36] deseaba hacer que fuese Descartes quien inició, y no durante la Edad Media, la "teorización" de la filosofía. Como además ya lo dije, si estoy de acuerdo con él cuando dice: "Antes de Descartes, un sujeto no podía tener acceso a la verdad a menos que antes llevara a cabo en él cierto trabajo que lo haría susceptible de conocer la verdad" (bastará con recordar lo que dije antes[37] a propósito de Aristóteles y de Porfirio), difiero de él cuando agrega que, según Descartes, "para acceder a la verdad, basta que yo sea cualquier sujeto capaz de ver lo que es evidente [...], la evidencia sustituyó a la ascesis". En efecto, considero que, cuando Descartes elige dar a una de sus obras el título de *Meditaciones*, sabe muy bien que, en la tradición de la espiritualidad antigua y cristiana, la palabra significa un ejercicio del alma. Cada *Meditación* es en realidad un ejercicio espiritual, es decir, precisamente un trabajo de sí sobre sí mismo, que es necesario haber terminado para pasar a la siguiente etapa. Como lo

[33] Montaigne, *Essais*, II, 6, ed. Thibaudet, París, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1962, p. 359.

[34] *Cf.* D. Babut, "Du scepticisme au dépassement de la raison. Philosophie et foi religieuse chez Plutarque", *Parerga. Choix d'articles de D. Babut*, Lyon, 1994, pp. 549-581.

[35] *Essais*, III, 13, pp. 1088 y 1096. *Cf.* H. Friedrich, *Montaigne*, París, 1949, p. 337.

[36] H. Dreyfus y P. Rabinow, *Michel Foucault, Un parcours philosophique*, París, 1984, pp. 345-346.

[37] *Cf. supra*, pp. 103 e *infra*, p.175.

mostró con mucha habilidad el novelista y filósofo M. Butor,[38] estos ejercicios son además presentados con mucha destreza literaria. Pues si Descartes habla en primera persona, si hasta evoca la chimenea ante la cual está sentado, la bata que lleva puesta, el papel que hay frente a él, y si describe los sentimientos en los que se encuentra, en realidad quiere que sea su lector quien recorra las etapas de la evolución interior que describe: dicho de otra manera, el "Yo" empleado en las *Meditaciones* es de hecho un "Tú" dirigido al lector. Aquí encontramos el movimiento tan frecuente en la Antigüedad, por medio del cual se pasa del yo individual a un yo elevado al plano de la universalidad. Cada *Meditación* no trata más que de un tema, por ejemplo la duda metódica en la primera *Meditación*, el descubrimiento del yo como realidad pensante en la segunda. Su objetivo es que el lector pueda asimilar bien el ejercicio practicado en cada *Meditación*. Aristóteles había dicho: "Se requiere tiempo para que lo que aprendamos forme parte de nuestra naturaleza". A su vez, Descartes sabe también que se necesita una larga "meditación" para hacer entrar en la memoria la nueva conciencia de sí, conquistada de esta manera. Dice a propósito de la duda metódica:[39] "No pude eximirme de dedicarle toda una *Meditación;* y desearía que los lectores no sólo invirtieran el poco tiempo que se necesita para leerla, sino algunos meses o por lo menos unas cuantas semanas para considerar las cosas de las que trata, antes de seguir adelante".

Y, en lo tocante a la manera de tomar conciencia del yo como realidad pensante: "Hay que examinarlo a menudo y considerarlo mucho tiempo [...] lo que me pareció una causa lo bastante justa para no abordar otro tema en la segunda *Meditación*".

También la tercera *Meditación* se presenta en sus primeras líneas como un ejercicio espiritual muy platónico, pues se trata de separarse radicalmente del conocimiento sensible: "Ahora cerraré los ojos, me taparé los oídos, hasta borraré de mi pen-

[38] M. Butor, "L'usage des pronoms personnels dans le roman", en *Problèmes de la personne*, bajo la dirección de I. Meyerson, París-La Haya, 1973, pp. 288-290.

[39] Descartes, *Réponses aux Secondes Objections (contre les... Méditations)*, en Ch. Adam y P. Tannery, Descartes, *Oeuvres*, t. IX, pp. 103-104.

samiento todas las imágenes de las cosas corporales [...] y así, conversando sólo conmigo mismo y considerando mi interior, procuraré volverme poco a poco más conocido y más familiar a mí mismo".

De manera más general, no me parece que la evidencia cartesiana sea accesible a cualquier persona. En efecto, es imposible no reconocer la definición estoica de la representación adecuada o comprensiva en las líneas del *Discurso del método*[40] que evocan el precepto de la evidencia: "El primero era jamás aceptar cosa alguna como verdadera si yo no la conocía evidentemente como tal, es decir, evitar con esmero la precipitación y la prevención y no comprender nada más en mis juicios que lo que se presentara tan clara y distintamente a mi espíritu que no tuviese ningún motivo para ponerlo en duda".

Es exactamente la disciplina estoica del asentimiento,[41] y, como en el estoicismo, no es accesible indiferentemente a cualquier espíritu, pues exige también una ascesis y un esfuerzo que consiste en evitar la "precipitación" *(aproptôsia, propeteia).* No siempre se aprecia con exactitud hasta qué punto la concepción antigua de la filosofía está siempre presente en Descartes, por ejemplo, en las *Cartas a la princesa Isabel,* que de hecho son, hasta cierto punto, cartas de dirección espiritual.

Para Kant, la antigua definición de la filosofía como *philosophia,* deseo, amor, ejercicio de la sabiduría, sigue siendo válida. La filosofía, dice, es "la doctrina y el ejercicio de la sabiduría (no simple ciencia)"[42] y conoce la distancia que separa la filosofía de la sabiduría: "El hombre no está en posesión de la sabiduría. Sólo tiende hacia ella y puede únicamente sentir amor a ella, y eso ya es bastante meritorio".

La filosofía es para el hombre *esfuerzo hacia la sabiduría,* que siempre queda incumplido.[43] Todo el edificio técnico de

[40] Descartes, *Discours de la Méthode*, segunda parte, texto y comentario por É. Gilson, París, 1939, pp. 18, 15 Gilson.

[41] *Cf.* SVF, II, §§ 130-131; Diógenes Laercio, VII, 46-48, trad. en *Les Stoïciens*, ed. Bréhier, pp. 31-32. La ausencia de precipitación en el juicio es una virtud estoica, probablemente Descartes no la encontró en santo Tomás, como lo desearía Gilson, *Discours de la Méthode*, p. 198, sino más bien en èstoicos modernos (el propio Gilson, p. 481, cita a Guillaume du Vair, *La Philosophie morale des Stoïques*, ed. de 1603, p. 55) o antiguos (en Diógenes Laercio por ejemplo).

[42] Kant, *Opus postumum*, trad. F. Marty, París, 1986, pp. 245 y 246.

[43] Kant, *Opus postumum*, p. 262.

la filosofía crítica kantiana no tiene sentido salvo desde la perspectiva de la sabiduría, o más bien del sabio, pues Kant siempre tiende a imaginar la sabiduría con la figura del sabio, norma ideal, que nunca se encarna en un hombre, pero conforme a la cual el filósofo intenta vivir. Kant[44] llama asimismo a este modelo del sabio la Idea del filósofo. "Un filósofo que corresponda a este modelo no existe, no más de lo que en realidad existe un verdadero cristiano. Ambos son modelos [...] El modelo debe servir de norma [...] El 'filósofo' no es sino una idea. Tal vez podamos echar una mirada hacia él, imitarlo en algunos puntos, pero jamás lo alcanzaremos por completo."

Aquí se sitúa Kant en la tradición del Sócrates de el *Banquete,* al decir que lo único que sabe es que no es sabio, que aún no ha alcanzado el modelo ideal del sabio. Y este socratismo anuncia ya el de Kierkegaard, al decir que no es cristiano más que en la medida en que sabe que no es cristiano: "La Idea de sabiduría debe ser el fundamento de la filosofía, como la Idea de santidad el fundamento del cristianismo".[45]

Además Kant utiliza tanto la expresión "Idea de la sabiduría" como la de "Idea de la filosofía o del filósofo", pues en realidad el ideal que representa la sabiduría es precisamente el que persigue el filósofo:[46]

> Algunos antiguos filósofos se acercaron al modelo del verdadero filósofo, igualmente Rousseau; pero no lo alcanzaron. Tal vez muchos creerán que ya poseemos la doctrina de la sabiduría, y que no deberíamos considerarla una simple Idea, ya que tenemos tantos libros llenos de prescripciones que nos dicen la manera en que debemos actuar. Sólo que son, en su mayoría, proposiciones tautológicas y exigencias que no soportamos escuchar, pues no nos muestran ningún medio de llegar a ella.

Y Kant continúa evocando la filosofía antigua:[47]

> Desde hace mucho tiempo, una Idea oculta de la filosofía estuvo presente entre los hombres. Pero no la comprendieron, o la consi-

[44] Kant, *Vorlesungen über die philosophische Encyclopädie*, en *Kants gesammelte Schriften*, XXIX, Berlín (Akademie), 1980, p. 8.
[45] Kant, *Vorlesungen...*, p. 8.
[46] Kant, *ibid.*, p. 8.
[47] Kant, *ibid.*, p. 9.

deraron una contribución a la erudición. Si tomamos a los antiguos filósofos griegos, como Epicuro, Zenón, Sócrates, etc., descubrimos que el objeto principal de su ciencia fue el destino del hombre y los medios para alcanzarlo. Se mantuvieron pues mucho más fieles a la verdadera Idea al filósofo, que lo que ha sucedido en los tiempos modernos, en los que se encuentra al filósofo sólo como artista de la razón.

Y después de haber descrito la enseñanza y sobre todo la vida de Sócrates, de Epicuro, de Diógenes, Kant precisa bien que los antiguos exigían de sus filósofos que vivieran como enseñaban:[48]

Cuándo vas por fin a empezar a vivir virtuosamente, decía Platón a un anciano, que aseguraba que escuchaba lecciones sobre la virtud. —No se trata de siempre especular, pues también hay de una vez por todas que pensar en el ejercicio efectivo. Pero hoy consideramos soñador a aquel que vive de una manera conforme a lo que enseña.

Mientras, en esta tierra, el sabio, perfecto en su modo de vida y en su conocimiento, no sea una realidad, no habrá filosofía. "Sólo a él, el maestro en el ideal, es a quien deberíamos llamar filósofo, mas [...] no se encuentra en ningún lado."[49] La filosofía, en el sentido propio del término, no existe pues, aún y tal vez jamás exista. Sólo es posible filosofar, es decir, un ejercicio de la razón guiado por la idea que nos hacemos del "maestro en el ideal".[50]

En realidad, existen dos ideas, dos representaciones posibles, de la filosofía, una a la que Kant[51] llama el concepto de la filosofía escolar, la otra, que designa como concepto de la filosofía del "mundo". En su concepto escolar o escolástico, la filosofía no es más que pura especulación, sólo apunta a ser sistemática, no busca sino la perfección lógica del conocimiento. El que se atiene a la concepción escolástica de la filosofía es, nos dice Kant,[52] un artista de la razón, es decir un *filodoxo*, este

[48] Kant, *ibid.*, p. 12.

[49] *Critique de la raison pure*, trad. Tremesaygues y Pacaud, p. 562.

[50] *Critique de la raison pure*, pp. 561-562; *cf. Critique de la raison pratique*, trad. J. Gibelin y É. Gilson, París, 1983, p. 123.

[51] Kant, *ibid.*, p. 562.

[52] Kant, *ibid.*, p. 562; *Logique*, trad. Guillermit, París, 1966 (nueva ed. 1989), p. 24.

"amigo de la opinión", del que habla Platón,[53] aquel que se interesa en la multitud de las cosas bellas, pero sin ver la belleza en sí, en la multitud de las cosas justas, mas sin ver la justicia en sí. Lo que equivale a decir que en realidad no es tan perfectamente sistemático, pues no ve la unidad del interés humano a nivel universal que anima al conjunto del esfuerzo filosófico.[54] En efecto, para Kant, la concepción escolar de la filosofía permanece en el nivel de la simple teoría, y sólo la concepción de la filosofía del "mundo" se sitúa en la perspectiva del sentido último de la filosofía, y puede en verdad unificarla.

¿Concepción de la filosofía del "mundo"? Kant[55] habla también de concepción "cósmica" o "cosmopolita". Para nosotros, la expresión es desconcertante. Es necesario reubicarla en el contexto del siglo XVIII, del Siglo de las Luces. Aquí, la palabra "cósmica" no se refiere al "mundo" físico, sino al humano, es decir al hombre, que vive en el mundo de los hombres. La oposición entre filosofía de la escuela y filosofía del mundo[56] existía ya antes de Kant, por ejemplo en J. G. Sulzer (1759), para quien la "filosofía del mundo" consistía en la experiencia de los hombres y la sabiduría que de ella resulta. Esta distinción correspondía a la tendencia general del Siglo de las Luces a sacar a la filosofía del círculo cerrado y fijo de la escuela, para volverla accesible y útil a todo hombre. Además, es necesario que insistamos en esta característica de la filosofía del siglo XVIII, que tiende a reunir de nuevo, como en la Antigüedad, discurso filosófico y manera de vivir. Pero la noción kantiana de filosofía cósmica es más profunda que la de filosofía del mundo, o popular, de moda en el siglo XVIII. Pues la filosofía "cósmica" se refiere finalmente a la sabiduría, encarnada en el sabio ideal. Lo que siempre fundamentó la noción de filo-sofía (es decir de búsqueda de la sabiduría) es, dice Kant,[57] la idea de una filosofía "cósmica", de una filosofía del "mundo"

[53] *República*, 480 a 6.

[54] É. Weil, *Problèmes kantiens*, París, 1990, p. 37, n. 17.

[55] *Logique*, p. 25. Sobre el concepto cósmico de la filosofía, *cf.* J. Ralph Lingren, "Kant's *Conceptus Cosmicus*", Dialogue, t. 1, 1963-1964, pp. 280-300.

[56] *Cf.* H. Holzhey, "Der Philosoph für die Welt - eine Chimäre der deutschen Aufklärung", en H. Holzhey y W. C. Zimmerdi, *Esoterik und Exoterik der Philosophie*, Basilea-Stuttgart, 1977, pp. 117-138, en especial p. 133.

[57] Kant, *Critique de la raison pure*, p. 562.

(y no la idea de una filosofía escolástica), "sobre todo cuando se la personificaba, por así decir, y se la imaginaba como un modelo del filósofo, existiendo en el ideal"; lo que equivale a decir que se la veía en la figura del sabio: "En este sentido, es demasiado orgulloso llamarse a uno mismo filósofo y pretender haber logrado igualar el modelo, que no existe más que en lo ideal". Este filósofo ideal, este sabio, sería el "legislador de la razón", es decir, el que se daría a sí mismo su propia ley, que es la de la razón. Si no se puede encontrar al Sabio ideal en ningún lugar, por lo menos "la Idea de su legislación se descubre por todas partes en toda razón humana", lo que da a entender que es a la luz de la Idea del sabio ideal como nuestra razón formula los imperativos que dirigen la acción humana.[58] En el imperativo categórico[59] "actúa únicamente conforme a la máxima que hace que puedes desear al mismo tiempo que ella se vuelva una ley universal", el yo se realiza y se supera al universalizarse. El imperativo debe ser incondicionado, es decir, no fundamentarse en ningún interés particular, sino por el contrario determinar al individuo a no actuar más que desde la perspectiva de lo universal. Aquí encontramos uno de los temas fundamentales del modo de vida propio de la filosofía antigua.

Sin duda, el lector seguirá preguntándose por qué llamó Kant precisamente "concepto de filosofía cósmica" a este programa filosófico dominado por la idea de sabiduría. Mas tal vez entenderá mejor la razón de esta denominación al leer la definición kantiana de la idea de filosofía cósmica:[60] "Se llama concepción cósmica de la filosofía a la que interesa a cada hombre", es decir, ya que el mundo (cosmos) del que aquí se trata es el mundo humano, "la que interesa a todo el mundo". Precisamente, lo que interesa a todo el mundo, o más bien, lo que debería interesar a todo el mundo, no es, precisamente, sino la sabiduría: el estado normal, natural, cotidiano, de los hombres debería ser la sabiduría, pero no logran alcanzarlo. Ésta era una de las ideas fundamentales de la filosofía antigua. Lo que equivale a decir que lo que interesa a cada hombre

[58] É. Weil, *Problèmes kantiens*, p. 34.

[59] Kant, *Fondements de la métaphysique des moeurs*, trad. V. Delbos y A. Philonenko, París, 1987, p. 94.

[60] Kant, *Critique de la raison pure*, p. 562, nota.

no sólo es la pregunta de la crítica kantiana "¿Qué puedo saber?", sino sobre todo las preguntas "¿Qué debo hacer?" "¿Qué se me permite esperar?" "¿Qué es el hombre?", las cuales son las preguntas fundamentales de la filosofía.[61]

Esta idea del interés, de interés de la razón, es muy importante, pues se vincula con la de una primacía de la razón práctica con respecto a la razón teórica, ya que, dice Kant,[62] "[...] todo interés es finalmente práctico y [...] hasta el de la razón especulativa no es más que condicionado y sólo está completo en el uso práctico".

En realidad, la filosofía kantiana no se dirige más que a aquellos que sienten este interés práctico por el bien moral, que están dotados de un sentimiento moral, que optan por un fin supremo, por un soberano bien. Además es notable que, en la *Crítica del juicio*, este interés por el bien moral y este sentimiento moral aparecen como la condición previa del interés que se puede tener por la belleza de la naturaleza:[63] "Este interés por lo bello de la naturaleza no es en efecto común, sino sólo propio de aquellos cuya manera de pensar ya está formada al bien o muy particularmente dispuesta a recibir esta formación".

El discurso teórico de Kant se vincula pues, al mismo tiempo de su parte y de parte de aquellos a quienes se dirige, a una decisión, que es un acto de fe que conduce a la elección de cierto modo de vida, inspirado, en el fondo, por el modelo del sabio. Así entrevemos hasta qué punto influyó en Kant la concepción antigua de la filosofía. Podemos reconocer, además, en la "ascética ética" que propone al final de su *Metafísica de las costumbres*,[64] una exposición de las reglas del ejercicio de la virtud que se esfuerza por reconciliar la serenidad epicúrea con la tensión del deber estoico.

Para describir en toda su amplitud la historia de la recepción de la filosofía antigua en la filosofía desde la Edad Media

[61] Kant, *Logique*, p. 25; *Critique de la raison pure*, p. 543.
[62] Kant, *Critique de la raison pratique*, trad. J. Gibelin y É. Gilson, París, 1983, p. 136.
[63] *Critique de la faculté de juger*, § 42, trad. A. Philonenko, París, 1968, p. 133.
[64] *Métaphysique des moeurs*, II, *Doctrine de la vertu*, II, § 53, trad. A. Renaut, París, 1994, pp. 363-365.

hasta la época contemporánea, se necesitaría un grueso volumen. Me he contentado con preparar algo el terreno: Montaigne, Descartes, Kant. Habría muchos más nombres por evocar: los de pensadores tan diversos como Rousseau, Shaftesbury,[65] Schopenhauer, Emerson, Thoreau, Kierkegaard, Marx, Nietzsche, W. James, Bergson, Wittgenstein, Merleau-Ponty y otros más, quienes, todos, de una u otra manera, influidos por el modelo de la filosofía antigua, concibieron la filosofía como una actividad concreta y práctica y como una transformación del modo de vivir o de percibir el mundo.

[65] *Cf.* Shaftesbury, *Exercises*, trad. y pres. por L. Jaffro, París, 1993; se trata de ejercicios espirituales según Epicteto y Marco Aurelio.

XII. PREGUNTAS Y PERSPECTIVAS

HABIENDO llegado al final de su obra, el autor entrevé todo lo que no dijo y las preguntas que el lector desearía hacerle. Si, por ejemplo, presentamos la "teorización" de la filosofía como el resultado del encuentro entre el cristianismo y la filosofía, ¿no habría sido deseable hacer un estudio de conjunto de las relaciones entre filosofía y religión, en la Antigüedad tanto como en el mundo moderno? En la Antigüedad, el filósofo encuentra la religión en la vida social, con el culto oficial, y en la vida cultural, con las obras de arte y la literatura. Pero la vive filosóficamente y la transforma en filosofía. Si Epicuro recomienda la participación en las fiestas de la ciudad y hasta la oración, es con el fin de permitir al filósofo epicúreo contemplar a los dioses tal cuales los concibe la teoría epicúrea de la naturaleza. Hasta los neoplatónicos tardíos que practican la teurgia la integran a un progreso espiritual esencialmente filosófico, para elevarse al final a un Dios trascendente e incognoscible que es por completo ajeno a la religión tradicional. Si elaboran una teología racional que hace corresponder a los dioses de la religión oficial con entidades filosóficas, esta teología ya no tiene mucha relación con las creencias antiguas que pretenden defender en contra del cristianismo. En la Antigüedad, el modo de vida filosófico no entra en competencia con la religión, porque ésta no es en este caso un modo de vida que abarca toda la existencia y toda la vida interior, como sucede con el cristianismo. Más bien es el discurso filosófico, como en el caso de Anaxágoras y de Sócrates, el que puede chocar con las ideas sobre los dioses recibidas en la ciudad.

Como ya lo percibimos, las relaciones entre filosofía y cristianismo son mucho más complejas y se necesitaría un largo estudio para definirlas. En efecto, podemos decir que, desde la Edad Media, casi todas las filosofías estuvieron sujetas a la influencia del cristianismo. Por una parte, su discurso filosófico se desarrolla en estrecha relación con el cristianismo, ya

sea para justificar, directa o indirectamente, la doctrina cristiana o para combatirla. Sobre este punto no podemos más que estar de acuerdo con las observaciones de É. Gilson,[1] que muestran cómo la filosofía de Descartes, de Malebranche, de Leibniz, se sitúan finalmente en la problemática cristiana. Habría podido agregar también la de Kant,[2] pero hay que reconocer que al asimilar la fe cristiana a la fe moral, Kant transforma más bien el cristianismo en filosofía. Y, por otro lado, el modo de vida filosófico, desde la Edad Media, pasando por Petrarca y Erasmo, o por los estoicos y epicúreos cristianos, hasta el existencialismo cristiano de G. Marcel, se identificó durante mucho tiempo con el modo de vida cristiano, además hasta el punto en que podemos descubrir, aun en las actitudes existenciales de los filósofos contemporáneos, huellas del cristianismo,[3] lo que en sí no tiene nada de sorprendente, dada la fuerza de esta tradición que impregnó toda la mentalidad occidental. Se necesitaría pues una larga reflexión para definir más a fondo las relaciones entre filosofía y religión.

Creo yo que también será útil precisar brevemente la representación que tengo de la filosofía. Admito desde luego que, tanto en la Antigüedad como en nuestros días, la filosofía es una actividad teórica y "conceptualizante". Pero también considero que, en la Antigüedad, la elección que el filósofo hace de un modo de vida es lo que condiciona y determina las tendencias fundamentales de su discurso filosófico y, por último, creo que esto vale para toda filosofía. Por supuesto, no quiero decir que la filosofía esté determinada por una elección ciega y arbitraria, sino más bien que existe una primacía de la razón práctica sobre la razón teórica: la reflexión filosófica está motivada y dirigida por "lo que interesa a la razón", como lo decía Kant, es decir, por la elección de un modo de vida. Yo diría con Plotino:[4] "Es el deseo lo que engendra el pensamien-

[1] É. Gilson, *L'Esprit de la philosophie médiévale*, pp. 11-16. G. Bugault, *L'Inde pense-t-elle?*, París, 1994, pp. 25-26; M. Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie et autres essais*, p. 201.

[2] S. Zac, "Kant, les stoïciens et le christianisme", *Revue de métaphysique et de morale*, 1972, pp. 137-165.

[3] R. Rochlitz, "Esthétique de l'existence", en *Michel Foucault philosophe*, p. 290, hablando de una "herencia cristiana y humanista secularizada".

[4] Plotino, *Enéadas*, V, 6 (24), 5, 9.

to". Pero existe una especie de interacción o de causalidad recíproca entre voluntad e inteligencia, entre lo que el filósofo desea profundamente, lo que le interesa en el sentido más profundo del término, es decir, la respuesta a la pregunta "¿cómo vivir?" y lo que intenta dilucidar y esclarecer por medio de la reflexión. Voluntad y reflexión son inseparables. En las filosofías modernas o contemporáneas, a veces existe también esta interacción y, hasta cierto punto, es posible explicar los discursos filosóficos por las elecciones existenciales que los motivan. Por ejemplo, como lo sabemos por una carta[5] de Wittgenstein, el *Tractatus logico-philosophicus*, que se presenta al parecer como una teoría de la proposición, y que además en efecto lo es, no es menos fundamentalmente un libro de ética en el que "lo que es de la ética" no se dice, mas se muestra. La teoría de la proposición se elabora para justificar este silencio acerca de la ética, previsto y deseado desde el principio del libro. Lo que motiva el *Tractatus* es en realidad el afán de llevar al lector a cierto modo de vida, a cierta actitud, que además es totalmente análoga a las opciones existenciales de la filosofía antigua,[6] "Vivir en el presente", sin lamentar ni temer ni esperar nada.[7] Como ya lo dijimos y citando la expresión de Kant, muchos filósofos modernos y contemporáneos se mantuvieron fieles a la Idea de la filosofía.[8] Y, por último, es más bien la enseñanza escolar de la filosofía y sobre todo de la historia de la filosofía la que siempre tuvo tendencia a insistir en su aspecto teórico, abstracto y conceptual.

A ello se debe que sea necesario insistir en ciertos imperativos metodológicos. Para comprender las obras filosóficas de la Antigüedad habrá que tomar en cuenta las condiciones particulares de la vida filosófica en esa época, y descubrir en ellas la intención de fondo del filósofo, que es, no la de desarrollar un discurso que tendría su fin en sí mismo, sino la de in-

[5] G. Gabriel, "La logique comme littérature? De la signification de la forme littéraire chez Wittgenstein", *Le Nouveau Commerce*, cuaderno 82/83, primavera de 1992, p. 77 (el nombre del autor fue erróneamente impreso: Gabriel Gottfried en lugar de Gottfried Gabriel).

[6] *Tractatus*..., 6.4311.

[7] *Cf.* las excelentes explicaciones de J. Bouveresse, *Wittgenstein, la rime et la raison*, París, 1973, p. 89 y p. 21-81.

[8] *Cf. supra*, pp. 287 y ss.

fluir en las almas. En realidad, toda aserción deberá ser comprendida desde la perspectiva del efecto que aspira a producir en el alma del oyente o del lector. A veces se trata de convertir o de consolar o de sanar o de exhortar, pero se trata, siempre y sobre todo, no de comunicar un saber ya hecho, sino de *formar*, es decir de enseñar una habilidad, de desarrollar un *habitus*, una nueva capacidad de juzgar y de criticar, y de *transformar*, es decir, de modificar la manera de vivir y de ver el mundo. Ya no sorprenderá entonces encontrar por ejemplo en Platón, o en Aristóteles, o en Plotino, aporías en las que el pensamiento parece enclaustrarse, reanudaciones y repeticiones, aparentes incoherencias, si recordamos que están destinadas no a comunicar un saber, sino a formar y a poner a prueba.

La relación entre la obra y su destinatario tendrá una importancia capital. En efecto, el contenido de lo escrito estará en parte determinado por la necesidad de adaptarse a las capacidades espirituales de los destinatarios. Por otro lado, jamás habrá que olvidar situar las obras de los filósofos antiguos en la perspectiva de la vida de la escuela a la que pertenecen. Casi siempre están en relación directa o indirecta con la enseñanza. Por ejemplo, los tratados de Aristóteles son, en su mayor parte, preparaciones para la enseñanza oral; los tratados de Plotino, ecos de las dificultades planteadas durante los cursos. Por último, la mayor parte de las obras, filosóficas o no filosóficas, de la Antigüedad estaban en estrecha relación con la oralidad, ya que se las destinaba a ser leídas en voz alta, a menudo durante las sesiones de lectura pública. Este íntimo vínculo de lo escrito y de la palabra puede explicar ciertas particularidades desconcertantes de los escritos filosóficos.

Sin duda, el lector también deseará preguntarme si considero que hoy día la concepción antigua de la filosofía puede seguir teniendo vigencia. Considero ya haber contestado en parte esa pregunta, dejando entrever que muchos filósofos de la época moderna, de Montaigne hasta nuestros días, no consideraron a la filosofía como un simple discurso teórico, sino como una práctica, una ascesis y una transformación de sí.[9]

[9] *Cf. supra*, pp. 283-293.

Esta concepción sigue pues siendo "actual" y siempre puede ser reactualizada.[10] Por mi parte, haría la pregunta de otra manera. ¿No sería urgente redescubrir la noción antigua del "filósofo", este filósofo que vive y que elige, sin el cual la noción de filosofía no tendría sentido? ¿No se podría definir al filósofo, no como profesor o escritor que desarrolla un discurso filosófico, sino, conforme a la representación que fue constante en la Antigüedad, como un hombre que lleva una vida filosófica? ¿No habría que revisar el empleo habitual de la palabra "filósofo", que suele aplicarse sólo al teórico, para concederla también a quien practica la filosofía, así como el cristiano puede ejercer el cristianismo sin ser teórico y teólogo? ¿Habrá que esperar que uno mismo haya elaborado un sistema filosófico para vivir filosóficamente? Lo que no quiere decir que no haya que reflexionar sobre la propia experiencia y sobre la de los filósofos anteriores o contemporáneos.

Pero, ¿qué es vivir como filósofo? ¿Qué es la práctica de la filosofía? En la presente obra quise mostrar, entre otras cosas, que la práctica filosófica era relativamente independiente del discurso filosófico. El mismo ejercicio espiritual puede ser justificado por discursos filosóficos muy diferentes, que se elaboran después para describir y justificar experiencias cuya densidad existencial se desvanece finalmente ante todo esfuerzo de teorización y de sistematización. Por ejemplo, los estoicos y los epicúreos invitaron a sus discípulos, por razones diversas y casi opuestas, a vivir con la conciencia de la inminencia de la muerte y a concentrar su atención en el momento presente liberándose de la inquietud por el futuro y del peso del pasado. Pero quien practica este ejercicio de la concentración ve el universo con nuevos ojos, como si lo viera por primera y últi-

[10] *Cf.* por ejemplo los numerosos trabajos publicados o por publicar de Arnold I. Davidson, sobre todo "Ethics as Ascetics; Foucault, the History of Ethics, and Ancient Thought", en *Foucault and the Writing of History*, ed. J. Goldstein, Oxford, 1994, pp. 63-80; véase también H. Hutter, "Philosophy as Self Transformation", Historical Reflections, vol. 16, núms. 2 y 3, 1989, pp. 171-198; R. Imbach, "La philosophie comme exercice spirituel", *Critique*, núm. 454, pp. 275-283; J.-L. Solère, "Philosophie et amour de la sagesse: entre les Anciens et nous, l'Inde", *Inde, Europe, Postmodernité*, coloquio de Céret 1991, bajo la dirección de J. Poulain..., París, 1993, pp. 149-198; J. Schlanger, *Gestes de philosophes*, París, 1994.

ma vez: descubre, en el goce del presente, el misterio y el esplendor de la existencia, del surgimiento del mundo y, al mismo tiempo, logra la serenidad al darse cuenta de hasta qué punto es relativo todo aquello que provoca perturbación e inquietud. Asimismo, estoicos, epicúreos y platónicos invitan, por razones diferentes, a sus discípulos a elevarse a una perspectiva cósmica, a sumergirse en la inmensidad del espacio y del tiempo, y a transformar así su visión del mundo.

Vista de esta manera, la práctica de la filosofía va, pues, más allá de las oposiciones entre las filosofías particulares. Es esencialmente un esfuerzo de tomar conciencia de nosotros mismos, de nuestro estar-en-el-mundo, de nuestro estar-con-el-otro, un esfuerzo también de "volver a aprender a ver el mundo", como decía Merleau-Ponty,[11] para lograr asimismo una visión universal, merced a la cual podremos ponernos en el lugar de los demás y superar nuestra propia parcialidad.

Existe un texto de G. Friedmann[12] que he citado a menudo en otras obras, porque me parece capital, en la medida en que muestra cómo el hombre contemporáneo, comprometido en la lucha política, reconoce que puede y debe vivir como filósofo:

> ¡"Alzar el vuelo" cada día! Por lo menos un momento que puede ser breve, a condición de que sea intenso. Cada día un "ejercicio espiritual", solo o en compañía de un hombre que también desee mejorar.
>
> Ejercicios espirituales. Salir de la duración. Esforzarte por desnudar tus propias pasiones, las vanidades, el deseo excesivo de ruido en torno a tu nombre (que, de vez en cuando, te carcome como un mal crónico). Huir de la maledicencia. Desnudar la piedad y el odio. Amar a todos los hombres libres. Eternizarse superándose.
>
> Este esfuerzo en uno mismo es necesario, esta ambición, justa. Numerosos son aquellos que se embeben por completo en la política militante, en la preparación de la Revolución social. Raros, muy raros, los que, para planear la Revolución, desean hacerse dignos de ella.

Pero, para practicar la filosofía, el filósofo de la Antigüedad mantenía relaciones más o menos estrechas con un grupo de

[11] M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, París, 1945, p. XVI.
[12] G. Friedmann, *La Puissance et la Sagesse*, París, 1970, p. 359.

filósofos, o, por lo menos, recibía de una tradición filosófica sus reglas de vida. Su cometido se veía facilitado, aun si vivir, en efecto, conforme a esas reglas de vida exigía un arduo esfuerzo. Ahora, ya no hay escuelas, ya no hay dogmas. El "filósofo" está solo. ¿Cómo encontrará su camino?

Lo encontrará como muchos otros lo hicieron antes que él, como Montaigne, o Goethe, o Nietzsche, quienes, a su vez, estuvieron solos, y que eligieron como modelos, según las circunstancias o sus profundas necesidades, los modos de vida de la filosofía antigua. Nietzsche[13] escribía por ejemplo:

> En lo que se refiere a la praxis, considero a las diferentes escuelas morales como laboratorios experimentales en los que se practicaron a fondo y se pensaron hasta el final un número considerable de recetas del arte de vivir: los resultados de todas las escuelas y de todas sus experiencias nos pertenecen como legítima propiedad. No tendremos escrúpulos en adoptar una fórmula estoica, so pretexto de haber antes sacado provecho de recetas epicúreas.

En efecto, es una larga experiencia vivida durante siglos, y las largas discusiones en torno a esas experiencias, lo que da su valor a los modelos antiguos. Utilizar en forma sucesiva o alternativa el modelo estoico y el modelo epicúreo será así pues, por ejemplo en Nietzsche, pero asimismo en Montaigne, en Goethe,[14] en Kant,[15] en Wittgenstein,[16] en Jaspers,[17] un medio para lograr cierto equilibrio en la vida. Pero otros modelos más podrán de igual manera inspirar y guiar la práctica filosófica.

Se me preguntará ahora cómo se puede explicar que, a pesar de los siglos y de la evolución del mundo, estos modelos antiguos puedan seguir siendo reactualizados. Se debe ante todo, como lo decía Nietzsche, a que las escuelas antiguas son

[13] Nietzsche, *Fragments posthumes*, otoño de 1881, 15 [59], en Nietzsche, *Oeuvres philosophiques complètes*, t. v, Gallimard, París, 1982, p. 530.

[14] Goethe, "Entretien avec Falk", en F. von Biedermann, *Goethes Gespräche*, Leipzig, 1910, t. iv, p. 469.

[15] *Cf. supra*, p. 292.

[16] *Tractatus...*, 6. 4311, en el que se encuentra una referencia a la representación epicúrea de la muerte y a la concepción estoica del presente.

[17] K. Jaspers, "Epikur", en *Weltbewohner und Weimarianer, Festschrift E. Beutler*, 1960, pp. 132-133.

especies de laboratorios de experimentación, gracias a los cuales podemos comparar las consecuencias de los diferentes tipos de experiencia espiritual que proponen. Desde este punto de vista, la pluralidad de las escuelas antiguas es valiosa. De hecho, los modelos que nos proponen no pueden ser reactualizados más que a condición de reducirlos a su esencia, a su significado profundo, separándolos de sus elementos caducos, cosmológicos o míticos y poniendo en relieve las posiciones fundamentales que las propias escuelas consideraban esenciales. Podemos ahondar más. Pienso en efecto que estos modelos corresponden, como lo dije en otra parte,[18] a actitudes permanentes y fundamentales que se imponen a todo ser humano, cuando persigue la sabiduría. Evocaba en ese contexto la existencia de una especie de estoicismo universal, que no sólo se observa en Occidente, sino asimismo por ejemplo en China, como lo demostró J. Gernet.[19] He dicho ya que durante mucho tiempo me opuse a la filosofía comparada, porque consideraba que podía dar pie a confusiones y comparaciones arbitrarias. Pero ahora me parece, al leer los trabajos de mis colegas G. Bugault,[20] R.-P. Droit,[21] M. Hulin,[22] J.-L. Solère,[23] que es cierto que existen sorprendentes analogías entre las actitudes filosóficas de la Antigüedad y de Oriente, analogías que además no pueden explicarse por influencias históricas, pero que, en todo caso, tal vez permiten comprender mejor todo lo que puede estar implicado en las actitudes filosóficas que, de ese modo, se esclarecen las unas por las otras. Los medios que nos permiten lograr la paz interior y la comunión con los demás hombres o con el universo no son ilimitados. Acaso haya que decir que las elecciones de vida que describimos, las de Sócrates, de Pirrón, de Epicuro, de los estoicos, de los cínicos, de los escépticos, corresponden a especies de

[18] P. Hadot, *La Citadelle intérieure*, pp. 330-333.

[19] J. Gernet, *Chine et christianisme*, París, 2ª ed., 1991, p. 191; "La sagesse chez Wang-Fou-tche, philosophe chinois du XVIIe siècle", en *Les Sagesses du monde*, coloquio s. d. G. Gadoffre, París, 1991, pp. 103-104.

[20] G. Bugault, *L'Inde pense-t-elle?*, París, 1994.

[21] R.-P. Droit, *L'Oubli de l'Inde*, París, 1989.

[22] M. Hulin, *La Mystique sauvage*, París, 1993.

[23] J.-L. Solère, citado p. 413, n. 2, y, del mismo autor, "L'Orient de la pensée", *Les Cahiers de philosophie*, núm. 14, 1992, pp. 5-42.

modelos constantes y universales que se encuentran bajo las formas propias de cada civilización en los diferentes campos culturales de la humanidad. Por esa razón evoqué antes[24] un texto budista y también una explicación de M. Hulin, inspirada por el budismo, porque pensaba que podían ayudarnos a formular mejor la esencia del sabio griego. Es muy interesante advertir que en Grecia, en la India y en China, una de las sendas que conducen a la sabiduría consiste en la indiferencia, es decir, en negarse a atribuir a las cosas diferencias de valor que expresarían el punto de vista del individuo, egoísta, parcial y limitado, el punto de vista de la "rana en el fondo de su pozo" o de la "mosca de vinagre en el fondo de una cuba", de la que habla Zhuangzi:[25] "No conocía del Tao más que lo que puede conocer del universo una mosca de vinagre atrapada en una cuba. Si el maestro no hubiera levantado mi tapadera, siempre habría ignorado el universo en su grandiosa integridad".

Este desinterés y esta indiferencia remiten, pues, a un estado original: la quietud, la paz, que, en el fondo de nosotros, existe desde antes de la afirmación de nuestra individualidad en contra del mundo y de los demás, así pues antes de ese egoísmo y de ese egocentrismo que nos separan del universo y nos arrastran inexorablemente a una persecución inquieta de los placeres y al temor perpetuo de las penas.

En Goethe,[26] en Nietzsche[27] o en Wittgenstein[28] encontramos además ejercicios espirituales como "vivir en el presente" o "ver las cosas desde arriba". Son del todo accesibles al "filóso-

[24] *Cf. supra*, pp. 253-254.

[25] Tchouang-tseu, XVII, *La crue d'automne*, y XXI, *T'ien Tseu-Fang*, traducción Liou Kia-Hway, en *Philosophes taoïstes*, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, París, 1980, pp. 202 y 244.

[26] *Cf.* P. Hadot, "'Le présent seul est notre bonheur.' La valeur de l'instant présent chez Goethe et dans la philosophie antique", *Diogène*, núm. 133, 1986, pp. 58-81; y, del mismo autor, "La terre vue d'en haut et le voyage cosmique. Le point de vue du poète, du philosophe et de l'historien", *Frontières et conquête spatiales*, Dordrecht-Londres, 1988, pp. 31-39.

[27] "Todo lo necesario, *visto de arriba y bajo la óptica de una economía de conjunto*, es asimismo lo útil en sí. No sólo hay que soportarlo, hay que amarlo", Nietzsche, *Nietzsche contre Wagner*, Épilogue, I, Gallimard, París, *Oeuvres philosophiques complètes*, t. VIII, p. 275.

[28] *Tractatus...*, 6. 4311 y 6. 45.

fo", en el sentido en que lo entendemos. Espero volver a estos temas en obras ulteriores.

De una manera más general, me parece haber dado a entender que, como lo dice J.-L. Solère:[29] "Los antiguos estaban quizás más cerca de Oriente que nosotros", lo que también pretende expresar un autor chino moderno[30] cuando escribe: "Los filósofos chinos eran todos Sócrates en diversos grados. En la persona del filósofo, saber y virtud eran inseparables. Su filosofía exigía ser vivida por él; él mismo era su vehículo. Vivir en armonía con sus convicciones filosóficas formaba parte de su filosofía". Así pues, el "filósofo", el enamorado de la sabiduría, en el sentido en que la entendemos, también podrá buscar modelos de vida en las filosofías orientales, y éstos no distarán mucho de los modelos antiguos.

Además, este "filósofo" estará expuesto a muchos riesgos. El primero sería satisfacerse con el discurso filosófico. Existe un abismo entre las bellas sentencias y la verdadera decisión de cambiar de vida, entre las palabras y la toma de conciencia efectiva o la transformación real de sí mismo. Además, por lo visto, la razón más profunda de la "teorización" de la filosofía es esta tendencia en cierta forma connatural del filósofo y que lo lleva a contentarse con el discurso, con la arquitectura conceptual que elabora o vuelve a elaborar o admira. De un extremo al otro de la historia de la filosofía antigua, en casi todas las escuelas, siempre encontramos las mismas advertencias a propósito del peligro que corre el filósofo, si imagina que su discurso filosófico puede bastarse a sí mismo sin vincularse con una vida filosófica. Peligro perpetuo que Platón ya percibía cuando escribía, para justificar su decisión de ir a Siracusa:[31] "Temía pasar a mis propios ojos por un hombre de labia, incapaz de atreverse resueltamente a una acción".

Otro peligro, el peor de todos, sería creer que es posible prescindir de la reflexión filosófica. Es necesario que el modo de vida filosófico se justifique en un discurso filosófico racional y motivado. Este discurso es inseparable del modo de vida.

[29] J.-L. Solère, *ibid.*, p. 198.

[30] Kin (Yue-Lin), en Fong (Yeou-Lan), *Précis d'histoire de la philosophie chinoise*, p. 31.

[31] Platón, *Lettres*, VII, 328 c, trad. L. Brisson, p. 173.

Sobre todo, se requerirá una reflexión crítica acerca de los discursos filosóficos antiguos, modernos u orientales, que justifican tal o cual modo de vida. Entonces habrá que esforzarse por explicitar las razones por las cuales se actúa de tal o cual manera y reflexionar sobre la propia experiencia y la de los demás. Sin esta reflexión, la vida filosófica corre el riesgo de caer en la trivialidad, o en la sosería, o en los buenos sentimientos, o en la aberración. Sin duda, no se puede contar con haber escrito uno mismo la *Crítica de la razón pura* para vivir como filósofo. Mas sin embargo vivir como filósofo es precisamente *también* reflexionar, razonar, conceptualizar, de una manera rigurosa y técnica, "pensar por uno mismo", como decía Kant. La vida filosófica es una búsqueda que jamás termina.[32]

Por último, nunca habrá que olvidar, a pesar de las tenaces frases estereotipadas que no deja de haber en los manuales, que la vida filosófica antigua siempre se vinculó íntimamente con el interés por los demás y que esta exigencia es inherente a la vida filosófica, sobre todo cuando se vive en el mundo contemporáneo. Como lo dice G. Friedmann:[33] "Un sabio moderno (si existiera) no se apartaría hoy día, cómo lo hicieron tantos estetas con asco, de la cloaca de los hombres".

Pero, al decirlo, reconocía, y nosotros con él, los problemas casi insolubles de las relaciones del filósofo antiguo con la ciudad. Pues el filósofo comprometido siempre corre el riesgo de dejarse arrastrar por los odios y las pasiones políticas. Por ello, a los ojos de G. Friedmann, para intentar aligerar el destino de los hombres, era necesario concentrar sus fuerzas "en grupos limitados, y hasta en individuos", y "en el esfuerzo espiritual (la mutación de algunos)" que acabará, pensaba, por difundirse y tener ascendiente. El filósofo vive cruelmente su soledad y su impotencia en un mundo desgarrado entre dos inconsciencias: la que provoca la idolatría por el dinero y la que resulta de la miseria y del sufrimiento de miles de seres humanos. En semejantes condiciones, sin duda alguna jamás podrá alcanzar la serenidad absoluta del sabio. Filosofar será,

[32] *Cf.* R.-P. Droit, "Philosophie de printemps", en *Le Monde des livres*, 21 de abril de 1995, p. IX.

[33] G. Friedmann, *La Puissance...*, p. 360.

pues, también sufrir por ese aislamiento y por esa impotencia. Pero la filosofía antigua nos enseña asimismo a no resignarnos, sino a seguir actuando razonablemente y a esforzarnos por vivir conforme a la norma que es la Idea de sabiduría, sin importar lo que suceda, y aun si nuestra acción nos parece muy limitada. Como lo decía Marco Aurelio:[34] "¡No esperes la República de Platón, mas conténtate si una nadería progresa, y piensa en el hecho de que lo que resulta de esa nadería no es precisamente una nadería!"

[34] Marco Aurelio, *Pensamientos*, IX, 29, 5; *cf.* P. Hadot, *La Citadelle intérieure*, pp. 321-325.

BIBLIOGRAFÍA

I. Referencias de los textos citados en epígrafe

Epicteto, *Coloquios*, III, 21, 23.

Kant, *Vorlesungen über die philosophische Encyclopädie*, en *Kants gesammelte Schriften*, XXIX, Akademie, Berlín, 1980, pp. 8 y 12.

Montaigne, *Essais*, III, 13, Gallimard, Pléiade, París, 1962, p. 1088.

Nietzsche, *Fragments posthumes. Automne 1881*, 15 [59], en Nietzsche, *Oeuvres philosophiques complètes*, t. V, p. 530.

Nietzsche, *Humain, trop humain. Le voyageur et son ombre*, § 86, en Nietzsche, *Oeuvres philosophiques complètes*, t. III, 2, Gallimard, París, p. 200.

Pascal, *Pensées*, § 331 Brunschvicg (Classiques Hachette).

Petrarca, *De sui ipsius et multorum ignorantia*, en *Prose*, a cura di G. Martellotti…, Milán, 1955, pp. 746-748.

Plotino, *Enéadas*, II, 9 (33), 15, 39.

Plotino, *Enéadas*, V, 6 (24), 5, 9.

Séneca, *Epistulae morales ad Lucillum*, 108, 36.

Simplicio, *Commentaire sur le Manuel d'Épictète*, introducción, texto griego y aparato crítico, por I. Hadot, Leyden, Brill, 1995, XXIII, línea 163.

Thoreau, *Walden*, ed. y trad. G. Landré-Augier, París, 1967, p. 89.

II. Citas de los textos antiguos

En general, las referencias exactas a las citas de textos antiguos se indican en las notas. Sin embargo, en lo que se refiere a los autores muy "clásicos", como Aristóteles o Platón, el autor no dio referencias a ediciones o traducciones particulares, contentándose con reproducir las referencias habituales que

figuran en el margen de todas las ediciones, por ejemplo, con Platón: *Banquete,* 208 e, o también las divisiones por libros, capítulos y párrafos, utilizadas normalmente para citar autores como Cicerón o Epicteto. Para completar esas indicaciones sucintas señaladas en las notas, las siguientes precisiones están destinadas a ayudar al lector que desee consultar personalmente los libros, proporcionándole información sobre las colecciones de textos antiguos que utilizó el autor.*

Abreviaturas

BL Collection des Universités de France, Les Belles Lettres, París.
CAG Commentaria in Aristotelem Graeca, Berlín.
GF Collection Garnier Flammarion, Flammarion Pléiade, París, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, París.
LCL Loeb Classical Library, Cambridge (Mass.)-Londres.
SC Sources chrétiennes, Éditions du Cerf, París.
SVF *Stoicorum Veterum Fragmenta*, ed. H. von Arnim, I-IV, Leipzig, 1905-1924, reeditado Teubner, Stuttgart, 1964.

Agustín, *La Cité de Dieu*, libros I-XXII, trad. Combès, en: *Bibliothèque augustinienne, Oeuvres de saint Augustin*, núm. 33-37, Brepols, Turnhout, 1959-1960.
Aristeo, véase *lettre d'Aristée.*
Aristófanes, *Les Nuées*, en Aristophane, t. I, texto de V. Coulon, trad. por H. Van Daele, BL, 1960.
Aristóteles, las traducciones citadas fueron tomadas, a veces modificándolas, ya sea de la traducción completa de J. Tricot en la *Bibliothèque des textes philosophiques*, Vrin, París, 1951-1970, o de las traducciones que se encuentran en BL o en GF.
Aulo Gelio, *Nuits attiques*, ed. y trad. R. Marache, libros *i-xv*, BL, 1967-1989.
Cicerón, las traducciones citadas fueron tomadas, a veces modificándolas, de la traducción casi completa en BL, sobre

* Las traducciones al español fueron tomadas, en su mayor parte y con ciertas modificaciones, de la prestigiada colección de Editorial Gredos. (N. del T.)

todo *Des termes extrêmes des biens et des maux*. Algunos tratados están traducidos en la colección GF, sobre todo los *Nouveaux livres académiques* y el *Lucullus*, en el volumen de Cicerón, *De la divination*, etc., trad. Ch. Appuhn, GF, 1937 (reediciones).

Clemente de Alejandría, *Stromates*, I-II (trad. C. Mondésert), V (trad. A. Le Boulluec), SC, 1954-1981.

——— *Le Pédagogue*, I-III (trad. M. Harl, Cl. Mondésert, Ch. Matray, introd. y notas de H.-L. Marrou), SC, 1960-1970.

Diodoro de Sicilia, *Bibliothèque historique*: texto griego y traducción inglesa por diferentes autores bajo el título *Diodorus Siculus*, t. I-XII, en LCL, 1933-1967; edición y traducción en curso, libros I, III, XII, XV, XVII-XIX, en BL, 1972-1993.

Diógenes Laercio (citado: D. L.), *Vies, doctrines et sentences des philosophes illustres*; en general, las traducciones que indiqué son originales. Existe una traducción completa (poco satisfactoria) en GF; una nueva edición y una nueva traducción están en preparación; traducción inglesa con texto griego por R. D. Hicks, en LCL núms. 184-185, 1925 (reediciones).

Epicteto, *Entretiens*, libros I-IV, texto establecido y traducido por J. Souilhé, BL, 1948-1965; véase también la traducción de V. Goldschmidt, en *Les Stoïciens*, por É. Bréhier y P.-M. Schuhl, Pléiade, 1964; *Manuel*, trad. J. Pépin, en *Les Stoïciens*, Pléiade, 1964.

Eusebio de Cesarea, *Preparation évangélique*, libro XI, ed. É. des Places, trad. G. Favrelle, París, SC, 1982.

Evagro el Póntico, *Traité pratique du Moine*, texto griego y trad. por A. y Cl. Guillaumont, SC, 1971; *Le gnostique*, texto griego y trad. por A. y Cl. Guillaumont, SC, 1989.

Filón de Alejandría, las traducciones citadas fueron tomadas, a veces modificándolas, de la traducción completa, acompañada del texto griego, realizada por diferentes autores, en *Les Oeuvres de Philon d'Alexandrie*, publicadas por R. Arnaldez, Cl. Mondésert, J. Pouilloux, Éditions du Cerf, París, 1962-1992.

Heródoto, *Histoires*, libro I, texto y trad. Ph. E. Legrand, BL, 1970.

Hesíodo, *Théogonie*, *Les Travaux et les Jours*, ed. y trad. por P. Mazon, BL, 1928 (reediciones).

Homero, *Iliade*, cantos I-XXIV, t. I-IV, ed. y trad. P. Mazon, BL, 1937 (reediciones); *Odyssée*, cantos I-XXIV, t. III, ed. y trad. V. Bérard, BL, 1924 (reediciones); *Hymnes homériques*: Homère, *Hymnes*, ed. y trad. por J. Humbert, BL, 1936 (reediciones).

Horacio, las traducciones citadas fueron tomadas, a veces modificándolas, de la traducción completa de las obras del poeta realizada por F. Villeneuve en BL, 1929-1934 (reediciones).

Isócrates, *Discours*, t. I-IV, ed. y trad. por G. Matthieu y É. Brémond, BL, 1962.

Jámblico, *Vie de Pythagore*, trad. alemana: Iamblichos, *Pythagoras*, herausg., übersetzt und eingeleitet M. von Albrecht, Darmstadt, 1985.

Jenofonte, *Banquet*, ed. y trad. por F. Ollier, BL, 1961 (reediciones); *Mémorables*, en Xénophon, *Oeuvres complètes*, t. III, GF, 1967 (reediciones).

Lettre d'Aristée, ed. y trad. A. Pelletier, SC 89, 1962.

Lucrecio, *De la nature*, texto establecido y traducido por A. Ernout, t. I-II, BL, 1924 (reediciones); véase también Lucrèce, *De rerum natura*, comentario exegético y crítico por Alfred Ernout y Léon Robin, BL, 1925-1926; Lucrèce, *De la nature*, traducido del latín por J. Kany-Turpin, Aubier, París, 1993.

Marco Aurelio, presenté mi propia traducción de los *Pensées*, cuyo texto en griego se encontrará en BL, ed. Trannoy, 1924 (reediciones), y sobre todo en la edición de J. Dalfen, Teubner, Leipzig, 1972, 2ª ed. 1987.

Numenio, *Fragments*, ed. y trad. por É. des Places, BL, 1973.

Ovidio, *Métamorphoses*, ed. y trad. por G. Lafaye, BL, 1928-1930 (reediciones).

Platón, las traducciones citadas fueron tomadas, a veces modificándolas, de la traducción completa de BL y de la Pléiade, o de las nuevas traducciones publicadas por GF.

Plinio *el Viejo*, *Histoire naturelle*, XXXV, ed. y trad. J. M. Croisille, BL, 1985.

Plotino, *Ennéades*, ed. y trad. por É. Bréhier, BL, 1924-1938; respecto a las *Enéadas*, III, 5; VI, 7; VI, 9 (respectivamente tratadas 50, 38 y 9), tomé mis citas de los tres volúmenes publicados de la colección *Les Écrits de Plotin*, bajo la dirección de P. Hadot, Cerf, París, 1988-1994.

Plutarco, las traducciones citadas fueron tomadas ya sea de la traducción muy avanzada de las *Vies* y de las *Oeuvres morales* que se encuentra en BL, o de las traducciones de los tratados antiestoicos, que fueron reunidos, con los textos de otros autores, por la Bibliothèque de la Pléiade, bajo el título *Les Stoïciens*. Véase también respecto a los tratados antiestoicos, la traducción inglesa de H. Cherniss, en LBL, núm. 470, 1976.

Porfirio, *De l'abstinence*, libros I-IV, ed. y trad. J. Bouffartigue, M. Patillon y A. Segonds, BL, 1979-1995; *Vie de Pythagore, Lettre a Marcella*, ed. y trad. É. des Places, BL, 1982. *Sententiae*, ed. del texto griego por E. Lambertz, Teubner, Leipzig, 1975; una traducción francesa será publicada próximamente.

Proclo, *Commentaire sur le Timée*, trad. Festugière, t. I-V, Vrin, París, 1966-1968.

Séneca, las traducciones citadas fueron tomadas, a veces modificándolas, de la traducción completa de BL, 1929-1961 (reediciones); véase también Sénèque, *Entretiens, Lettres à Lucilius*, París, R. Laffont (Bouquins), 1993, revisado por P. Veyne.

Sexto Empírico, no existe en francés ninguna traducción completa del conjunto de la obra. Tomé algunas traducciones de J.-P. Dumont, *Les Sceptiques grecs*, textos escogidos, PUF, París, 1966; véase también *Oeuvres choisies de Sextus Empiricus*, trad. J. Grenier y G. Goron, Aubier, París, 1948; trad. inglesa por R. G. Bury, en LBL, núm. 273, 291 y 311, 1935-1936 (reediciones).

Solón, *Élégie aux Muses*, texto griego en E. Diehl, *Anthologia Lyrica Graeca*, Teubner, Leipzig, 1953, p. 20.

Tucídides, *La guerre du Péloponnèse*, libros I-VII, ed. y trad. J. de Romilly, BL, 1968-1970.

III. Elección de estudios acerca de ciertos aspectos de la filosofía antigua

Además de las obras citadas en las notas del libro, se podrá consultar la siguiente selección, adrede muy limitada, de tra-

bajos susceptibles de proporcionar complementos de información acerca de los temas tratados en este libro.

Archiv für Begriffsgeschichte, t. II, 1982, pp. 166-230 (homenaje a Jacob Lanz, artículos en idioma alemán consagrados a la noción de "filósofo").

Babut, D., *La religion des philosophes grecs, de Thalès aux Stoïciens*, París, 1974.

Boyancé, P., *Lucrèce et l'épicurisme*, París, 1963.

Brochard, V., *Les sceptiques grecs*, 2ª ed., París, 1932, reimpresión en 1959.

Davidson, A., "Introduction à: Pierre Hadot", *Phylosophy as a Way of Life*, Oxford-Cambridge (Mass.), 1995, pp. 1-45.

Detienne, M., *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, París, 1967 (aspectos religiosos e intelectuales del pensamiento presocrático).

Dumont, J.-P., *Éléments d'histoire de la philosophie antique*, París, 1993.

Friedlander, P., *Plato*, I, *An Introduction*, Princeton, 1973.

Hadot, P., *Exercices spirituels et philosophie antique*, 3ª ed., París, 1993.

———, "Émerveillements", en *La Bibliothèque imaginaire du Collège de France*, ed. por F. Gaussen, París, 1990, pp. 121-128.

———, *Philosophy as a Way of Life*, véase: A. Davidson.

———, "La philosophie hellénistique" en J. Russ (dir.), *Histoire de la philosophie. Les pensées fondatrices*, París, 1993.

———, "Il y a de nos jours des professeurs de philosophie, mais pas de philosophes...", *L'Herne. Henry D. Thoreau*, París, 1994, pp. 188-193.

Hersch, J., *L'étonnement philosophique. Une histoire de la philosophie*, 2ª ed., París, 1981, 1993.

Hijmans Jr., B.-L., *ΑΣΚΗΣΙΣ. Notes on Epictetus Educational System*, Assen, 1959.

Ingenkamp, H.-G., *Plutarchs Schriften über die Heilung der Seele*, Gotinga, 1971.

Jordan, W., *Ancient Concepts of Philosophy*, Londres-Nueva York, 1990.

Kimmich, D., *Epikureische Aufklärungen. Philosophische und poetische Konzepte der Selbstorge*, Darmstadt, 1993.

Lakmann, M.-L., *Der Platoniker Tauros in der Darstellung des Aulus Gellius*, Leyden, 1995.

Nussbaum, M. C., *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton, 1994.

Perret, J., "Le bonheur du sage", *Hommages à Henry Bardon*, collection Latomus, t. 187, Bruselas, 1985, pp. 291-298.

Philip, J. A., *Pythagoras and Early Pythagoreanism*, Phoenix, supl., vol. VII, University of Toronto Press, 1966, pp. 159-162 (crítica de la interpretación chamanística).

Pigeaud, J., *La maladie de l'âme. Étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*, París, 1981.

Plato's, *Apology of Socrates. A Literary and Philosophical Study with a Running Commentary*, editado y completado con los trabajos del difunto E. de Strycker, Leyden, 1994.

Richard, M.-D., *L'enseignement oral de Platon. Une nouvelle interprétation du platonisme*, prefacio de P. Hadot, París, 1986 (traducción de textos y bibliografía sobre las teorías acerca de la enseñanza oral de Platón).

Thom, J. C., *The Pythagorean Golden Verses with Introduction and Commentary*, Leyden, 1995 (texto, trad., comentario de los *Vers d'or* pitagóricos).

Van Geytenbeeck, A. C., *Musonius Rufus and Greek Diatribes*, Assen, 1963.

Wieland, W., *Platon und die Formen des Wissens*, Gotinga, 1982 (Platón no enseña un saber, sino un saber hacer).

CRONOLOGÍA

El signo ± indica que la fecha propuesta es aproximativa: sucede muy a menudo con el periodo de actividad y de enseñanza de los filósofos; elegí en general fechas que corresponden a lo que en la Antigüedad era llamado *akmé*, es decir, el momento en el que el personaje en cuestión alcanza la madurez o el punto culminante de su actividad y de su celebridad.

El lector encontrará valiosos detalles biobibliográficos acerca de los diferentes filósofos en R. Goulet, *Dictionnaire des philosophes antiques*, I, *Abammon à Axiothea;* II, *Babélyca à Dyscolius*, París, 1994.

Antes de Jesucristo

850-750	Composición de los poemas homéricos.
700?	Hesíodo.
650±?	Viaje de Aristeo de Proconeso al Asia central y composición de su poema *Arimaspea*.
640±	Epiménides hace un sacrificio expiatorio en Atenas.
600-550	En las colonias griegas de Asia Menor, aparición de los primeros pensadores: Tales de Mileto, quien predice el eclipse solar del 28 de mayo de 585, Anaximandro, Anaxímenes.
600±	Figuras, al mismo tiempo históricas y legendarias, de los Siete Sabios: Solón, Pitaco de Mitilene, Quilón de Esparta, Bias de Priene, Periandro de Corinto, Cleóbulo de Lindos.
594±	Solón, hombre de Estado y poeta ateniense, considerado después uno de los Siete Sabios.
560±?	Abaris, personaje relacionado con Pitágoras por las tradiciones pitagórica y platónica.
540±?	Jenófanes de Colofón, emigra de Colofón, colonia griega de Asia Menor, y se instala en Elea, colonia griega del sur de Italia.

540±? TEOGNIS, poeta elegíaco: moral aristocrática.
532± PITÁGORAS, oriundo de la isla de Samos, emigra a las colonias griegas del sur de Italia, Crotona, luego Metaponto. Se decía de PITÁGORAS que era la reencarnación del filósofo (legendario) HERMÓTIMO DE CLAZOMENE.
504± HERÁCLITO DE ÉFESO (colonia griega de Asia Menor).
500± Enseñanzas de BUDA, de CONFUCIO.
490-429 Fechas del nacimiento y de la muerte del hombre de Estado ateniense PERICLES.
470± ANAXÁGORAS DE CLAZOMENE.
460± EMPÉDOCLES DE AGRIGENTO.
450±ss PARMÉNIDES DE ELEA; ZENÓN DE ELEA; MELISO DE SAMOS.
450±ss Auge del movimiento sofístico: PROTÁGORAS, GORGIAS, PRÓDICO, HIPIAS, TRASÍMACO, ANTIFÓN, CRITIAS.
450± HERÓDOTO, historiador.
440± DEMÓCRITO DE ABDERA.
435± SÓCRATES imparte enseñanza en Atenas.
432 Proceso por impiedad en Atenas en contra de ANAXÁGORAS, quien tendrá que exiliarse.
432-431 Batalla de Potidea en la que participa SÓCRATES.
431-416 ALCIBÍADES, hombre político ateniense, discípulo de SÓCRATES.
430± Redacción de la obra histórica de TUCÍDIDES.
423± Representación de la obra de teatro de ARISTÓFANES, *Las nubes*, que ridiculiza la enseñanza de SÓCRATES.
399 Proceso por impiedad en Atenas en contra de SÓCRATES, quien es condenado a muerte.
399± ANTÍSTENES, ARISTIPO DE CIRENE, EUCLIDES DE MEGARA, discípulos de SÓCRATES, fundan sus propias escuelas.
390± ISÓCRATES abre una escuela en Atenas en la que enseña "filosofía" como cultura general.
389-388 Primer viaje de PLATÓN al sur de Italia y a Sicilia. Encuentro con DIÓN DE SIRACUSA.
388-387 PLATÓN funda su escuela en Atenas en el gimnasio llamado Academia. Principales miembros de la Academia: EUDOXIO, HERÁCLIDES, JENÓCRATES, ESPEUSIPO, ARISTÓTELES, TEETETO; dos mujeres: AXIOTEA, LASTENIA.

370-301 ZHUANGZI, filósofo chino, quien presenta a LIE-TSÉ como su maestro.
367-365 EUDOXIO DE CNIDO remplaza a PLATÓN a la cabeza de la Academia durante su segundo viaje a Sicilia, para presentarse ante DIONISIO II DE SIRACUSA.
361-360 HERÁCLIDES DEL PONTO remplaza a PLATÓN a la cabeza de la Academia durante su tercer viaje a Sicilia.
360±ss DIÓGENES *EL CÍNICO*, quien fue discípulo de ANTÍSTENES.
360±? ESQUINES (AISCHINES) DE ESFETO, discípulo de SÓCRATES, imparte enseñanza en Atenas y compone diálogos que ponen en escena a SÓCRATES.
350± JENOFONTE, discípulo de SÓCRATES, escribe sus recuerdos *(Memorabilia)* acerca de SÓCRATES.
349-348 Muerte de PLATÓN. ESPEUSIPO lo sucede a la cabeza de la escuela.
339-338 Elección de JENÓCRATES, como escolarca de la Academia, sucesor de ESPEUSIPO.

Periodo helenístico

336 Llegada al trono de ALEJANDRO MAGNO, rey de Macedonia.
335 ARISTÓTELES funda en Atenas su propia escuela. Miembros importantes de su escuela: TEOFRASTO, ARISTOXENO, DICEARCO, CLEARCO (se hallaron documentos epigráficos que dan testimonio de la existencia de un viaje de este último a una ciudad griega que existía en el lugar de la actual Ai Janún en Afganistán).
334 Expedición de ALEJANDRO a Persia y a la India. Toman parte en ella ANAXARCO DE ABDERA, discípulo de DEMÓCRITO, PIRRÓN y ONESÍCRITO.
328±ss Primera generación de los discípulos de DIÓGENES *EL CÍNICO:* MONIMO, ONESÍCRITO, CRATES, HIPARQUIA, METROCLES, MENIPO, MENEDEMO.
326-323 El sabio indio CALANO se reúne con los griegos durante la estancia de ALEJANDRO en Taxila y se suicida poco tiempo antes de la muerte de ALEJANDRO.

323 Muerte de ALEJANDRO en Babilonia. Sigue un periodo de disturbios originados por la formación de las diferentes monarquías helenísticas.

322± Muerte de ARISTÓTELES. TEOFRASTO lo sucede.

321 MENANDRO, poeta cómico, tal vez influido por EPICURO.

320± Actividad filosófica de PIRRÓN DE ÉLIDE. Tiene como discípulos a FILÓN DE ATENAS y a TIMÓN DE ATENAS.

312 Muerte de JENÓCRATES. POLEMÓN lo sucede a la cabeza de la Academia.

306 EPICURO funda su escuela en Atenas. Primeros discípulos: HERÓDOTO, PITOCLES, HERMARCO, METRODORO, POLIENIO, LEONTE DE LÁMPSACO, TEMISTA, LEONCIÓN, COLOTES, APOLÓNIDES. Amigo: IDOMENEO.

301± ZENÓN DE CITIO funda la escuela "estoica" en Atenas. Primeros discípulos: PERSEO, ARISTÓN DE QUÍO, CLEANTES DE ASSOS.

300± *Elementos* de EUCLIDES (DE ALEJANDRÍA).

300± CRANTOR, escolarca de la Academia.

295± Fundación en Alejandría, por PTOLOMEO I, de un centro de estudios científicos llamado el Museo, al que se asocia DEMETRIO DE FALERA, un aristotélico, y en el que imparten enseñanza por ejemplo, a finales del siglo III, el astrónomo ARISTARCO DE SAMOS y el médico HERÓFILO.

287-286 ESTRATÓN DE LÁMPSACO sucede a TEOFRASTO como escolarca de la escuela peripatética.

283-239 ANTÍGONO GONATAS, rey de Macedonia, favorece a los filósofos, en especial a los estoicos (CLEANTES).

276-241 ARCESILAO, escolarca de la Academia, da a la escuela una orientación "crítica".

268± LICÓN sucede a ESTRATÓN DE LÁMPSACO como escolarca de la escuela peripatética.

262± CLEANTES, jefe de la escuela estoica al morir ZENÓN.

235± El estoico, ESFERO, discípulo de ZENÓN y de CLEANTES, consejero del rey de Esparta CLEÓMENES III y probablemente de su predecesor AGIS IV, les inspira reformas sociales.

230± CRISIPO, jefe de la escuela estoica, al morir CLEANTES.

212 ARQUÍMEDES DE SIRACUSA, astrónomo, matemático e ingeniero, es asesinado por los soldados romanos durante el sitio de Siracusa.

164± CARNEADES, escolarca de la Academia.

155 Embajada enviada a Roma por los atenienses para obtener que la ciudad de Atenas sea eximida de una fuerte multa. Incluye a tres filósofos: el académico CARNEADES, el aristotélico CRITOLAO, el estoico DIÓGENES DE BABILONIA.

150± ANTÍPATER (O ANTIPATROS) DE TARSO, jefe de la escuela estoica.

149-146 Sumisión a Roma de Macedonia y de Grecia.

144± El estoico PANECIO es admitido en el "círculo" de los Escipiones. Sucede en 129 a ANTÍPATER a la cabeza de la escuela estoica.

133± BLOSIO, estoico, discípulo de ANTÍPATER, inspira en Roma las reformas sociales de TIBERIO GRACO, y tal vez también en PÉRGAMO la rebelión de ARISTÓNICO, quien desea la liberación de todos los esclavos y la igualdad de todos los ciudadanos.

110± FILÓN DE LARISA y CHARMIDAS imparten enseñanza en la Academia.

106-43 CICERÓN, hombre de Estado romano, cuyos tratados filosóficos son inspirados, en su mayor parte, por la "Academia" de su época (CARNEADES, FILÓN DE LARISA, CHARMIDAS, ANTÍOCO DE ASCALÓN).

99± QUINTO MUCIO ESCÉVOLA PONTÍFICE, RUTILIO RUFO, hombres de Estado romanos, estoicos.

97-55 LUCRECIO, epicúreo, autor del poema *De Rerum Natura*.

95-46 CATÓN DE ÚTICA, hombre de Estado romano y filósofo estoico.

87 Atenas conquistada por los romanos. Saqueo de la ciudad por las tropas de Sila.

79± ANTÍOCO DE ASCALÓN abre su propia escuela en Atenas; se opone a la actitud "crítica" que adoptó la Academia desde ARCESILAO hasta FILÓN DE LARISA.

60± Diversas manifestaciones de un renacimiento del pitagorismo.

50±? APOLÓFANES DE PÉRGAMO, filósofo epicúreo.

50± FILODEMO DE GADARA, filósofo epicúreo, amigo de CALPURNIO PISÓN (quien era suegro de JULIO CÉSAR). Un gran número de sus escritos fueron hallados en la villa de los Papiros en HERCULANO.

49± DIODORO DE SICILIA, historiador.

44 Asesinato de JULIO CÉSAR.

43 JUNIO BRUTO, hombre político romano, asesino de CÉSAR, asiste en Atenas a las lecciones del platónico TEOMNESTO (último filósofo, que enseña en Atenas, en ser llamado "académico", es decir, "crítico"). Las instituciones escolares fundadas por PLATÓN, ARISTÓTELES y ZENÓN desaparecen en los últimos años de la República romana. Sólo subsiste la institución fundada por EPICURO. Se abren nuevas escuelas, que prosiguen la herencia doctrinal de PLATÓN, ARISTÓTELES y ZENÓN, en otras ciudades y en Atenas misma.

35± EUDORO DE ALEJANDRÍA, filósofo platónico.

30 Batalla de Accio; muerte de CLEOPATRA, última reina de Egipto. Fin de la época helenística.

30? Inscripción epicúrea grabada bajo la supervisión de DIÓGENES DE ENOANDA en su ciudad natal (también fechada por algunos sabios del siglo II d.C.).

7± AMINIAS DE SAMOS, filósofo epicúreo.

DESPUÉS DE JESUCRISTO

El Imperio romano

27 OCTAVIO recibe del Senado el *imperium* y el título de Augusto. Fin de la República romana y principio del Imperio. En esa época, florecimiento de la literatura latina: HORACIO, OVIDIO, ARIO DÍDIMO, consejero de Augusto y autor de un manual doxográfico acerca de los "dogmas" de las diferentes escuelas filosóficas. SEXTO, padre e hijo, filósofos romanos, influidos por el estoicismo y el pitagorismo, que ejercieron una gran influencia sobre el pensamiento de SÉNECA.

29/30 Crucifixión de JESÚS DE NAZARET en Jerusalén.
40± FILÓN DE ALEJANDRÍA, platónico, uno de los escritores más importantes del judaísmo helenístico. Ejercerá una fuerte influencia en la "filosofía" cristiana.
48-65 SÉNECA, filósofo estoico, preceptor, luego consejero del emperador NERÓN. Después de 62 se consagra únicamente a la actividad filosófica. En 65 se ve obligado al suicidio por el emperador.
60 AMONIO, platónico, imparte enseñanza en Atenas. PLUTARCO DE QUERONEA es su oyente.
93-94 Expulsión de Roma de todos los filósofos por el emperador DOMICIANO. Desterrado de Roma, el estoico EPICTETO, alumno de MUSONIO RUFO, funda una escuela en Nicópolis, en la costa griega del Adriático.
96 Llegada al trono del emperador NERVA.
100±ss PLUTARCO DE QUERONEA, platónico, de tendencia "crítica".
120± Principio de la actividad literaria de los Apologistas cristianos, en especial JUSTINO, ATENÁGORAS, TEÓFILO DE ANTIOQUÍA, que presentan el cristianismo como una filosofía.
129-200 Vida de GALENO DE PÉRGAMO, médico y filósofo.
133± BASÍLIDES, primer gnóstico "históricamente reconocible", imparte su enseñanza en Alejandría.
140 VALENTÍN, el gnóstico, imparte su enseñanza en Roma durante el reinado de ANTONINO PÍO.
140± FAVORINO DE ARLES, platónico de tendencia "crítica".
146 CALVISIO TAURO, platónico, imparte enseñanza en Atenas. AULO GELIO es su discípulo.
147± CLAUDIO PTOLOMEO, astrónomo, matemático, geógrafo.
150± APULEYO DE MADAURA, platónico.
150±? NUMENIO y CRONIO, platónicos.
150±? ALCINOO, platónico, autor de un resumen del platonismo *(Didaskalikos)*.
150±? ALBINO, platónico, autor de una *Introducción a los diálogos de Platón*, imparte enseñanza en Esmirna.
155± MÁXIMO DE TIRO, retórico y filósofo platónico.
160± LUCIANO, escritor satírico, influido por el cinismo.

161-180 Reinado del emperador MARCO AURELIO, estoico, muy influido por EPICTETO.

176 MARCO AURELIO funda en Atenas cátedras de filosofía para las cuatro principales sectas: platónica, aristotélica, estoica y epicúrea, retribuidas con los fondos imperiales.

176± ÁTICO, filósofo platónico. Imparte enseñanza en Atenas en la cátedra fundada por MARCO AURELIO.

177± Composición de las *Noches áticas* de AULO GELIO.

177± CELSO, filósofo platónico, polemista anticristiano.

180ss Alejandría y Cesarea en Palestina se vuelven centros de enseñanza de la "filosofía" cristiana: PANTENO, CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, ORÍGENES, GREGORIO EL TAUMATURGO, EUSEBIO DE CESAREA.

190± SEXTO EMPÍRICO, médico, filósofo escéptico, gracias a quien conocemos los argumentos de los escépticos anteriores, ENESIDEMO (¿mediados del siglo I a.C.?) y AGRIPA (difícil de fechar).

198± ALEJANDRO DE AFRODISIA enseña filosofía aristotélica en Atenas (?) y publica numerosos comentarios de las obras de ARISTÓTELES.

200± DIÓGENES LAERCIO, autor de una obra intitulada *Vidas, dogmas y dichos memorables de los filósofos ilustres*.

244-270 PLOTINO, alumno de AMONIO SACAS, funda en Roma una escuela platónica (= neoplatónica). Tiene como discípulos a PORFIRIO, AMELIO, CASTRICIO, ROGACIANO. En algunos de sus escritos se encuentran discusiones con los gnósticos.

300± Se inicia el monaquismo cristiano. ANTONIO se retira al desierto. ATANASIO DE ALEJANDRÍA escribirá su vida en 356.

El Imperio cristiano

312-313 Conversión al cristianismo del emperador CONSTANTINO, quien promulga el edicto de Milán asegurando la tolerancia al ejercicio del culto cristiano.

313± JÁMBLICO funda una escuela platónica (= neoplatónica) en Siria, probablemente en Apamea. Influyó

mucho en el neoplatonismo posterior por la importancia que da a la tradición pitagórica y a las prácticas teúrgicas. Escribe numerosos comentarios sobre PLATÓN y ARISTÓTELES. Tuvo como discípulos, entre otros, a EDESIO DE CAPADOCIA y a TEODORO DE ASINÉ.

361-363 El reinado de JULIANO *EL EMPERADOR*, filósofo neoplatónico, alumno de MÁXIMO DE ÉFESO (en la tradición de JÁMBLICO), da lugar a una reacción en contra del cristianismo, inspirada por el neoplatonismo.

360±ss Auge del "monaquismo erudito": BASILIO DE CESAREA, GREGORIO NACIANCENO, GREGORIO NICENO, EVAGRO DE PONTO.

375±ss PLUTARCO DE ATENAS: nacimiento de la escuela platónica (= neoplatónica) de Atenas.

386-430 Actividad literaria de AGUSTÍN.

400ss Auge de la enseñanza neoplatónica en Atenas y en Alejandría (escuelas privadas): SIRIANO, PROCLO, DAMASCIO, HIEROCLES, HERMIAS, AMONIO, SIMPLICIO, OLIMPIODORO. No se pueden observar diferencias doctrinales importantes entre los neoplatónicos que imparten la enseñanza en los siglos V y VI en Atenas y los que lo hacen, como HIEROCLES, HERMIAS, AMONIO, OLIMPIODORO, en Alejandría. Son numerosos los comentarios sobre PLATÓN y ARISTÓTELES, redactados entre otros por SIRIANO, PROCLO, HERMIAS, AMONIO, OLIMPIODORO, FILOPÓN, SIMPLICIO. El neoplatonismo es un foco de resistencia al cristianismo.

529 El emperador JUSTINIANO prohíbe a los paganos impartir enseñanza. Los filósofos neoplatónicos DAMASCIO, SIMPLICIO y PRISCIANO abandonan Atenas para refugiarse en Persia. Después del tratado de paz concertado entre COSROES y JUSTINIANO, se instalan en Carras, en territorio bizantino, pero bajo la influencia persa, y siguen impartiendo allí su enseñanza.

529± El neoplatónico JUAN FILOPÓN se convierte al cristianismo al parecer debido a las medidas de prohibición de enseñanza impuestas a los paganos por JUSTINIANO.

540± DOROTEO DE GAZA, escritor monástico.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

* El asterisco significa que el personaje figura en la "Cronología".

ÍNDICE ANALÍTICO

ÍNDICE GENERAL

Segunda Parte
La filosofía como modo de vida

Este libro se terminó de imprimir en octubre de 1998 en los talleres de Impresora y Encuadernadora Progreso, S. A. de C. V. (IEPSA), Calz. de San Lorenzo, 244; 09830 México, D. F. En su composición, parada en el Taller de Composición del FCE, se emplearon tipos Aster de 12, 10:12, 9:11 y 8:9 puntos. La edición, de 2000 ejemplares, estuvo al cuidado de *Rubén Hurtado López*.